تأليف
علي خالد السدّاني

منهج العقّاد في دراسة الشخصيّات الاسلاميّة

عبّاس محمود العقّاد

المكتبة العصرية
صيدا - بيروت



منهج العقاد في دراسة الشخصيات الإسلامية

تأليف

علي خالد السداني



الطبعة الأولى

١٤١٠هـ - ١٩٨٩م

شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع

المكتبة العصرية للطباعة والنشر

الدار النموذجية — المطبعة العصرية

بيروت - ص.ب ٨٣٥٥ - تلكس SCS ٢٠٤٣٧ LE

صيدا - ص.ب ٢٢١ - تلكس ٢٩١٩٨ LE

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وقل ربِّ زدني علماً ﴾

صدق الله العظيم

إهــداء...

إلى.. الوالد الفاضل...

وربما قلت إلى المعلّم والمربّي، وقد أصبت عمق الحقيقة ولقد عببت منه تجارب القدوة، وتعلّمت منه سلامة المثال.

فسرت بهداية من الله ثم بمجاهدة الرعاية منه على درب يرضي الرب سبحانه.

فله في عليّين - بمشيئة ربي - كل رحمة وكل مغفرة، وشفعنا به.

وإلى الوالدة الكريمة...

رحمها الله...

على صبرٍ مضنٍ ومكابدة - لتظفر بما يقرّ عينها ويشرح صدرها - ولتسعد بثمرة اليوم ما كان أملاً بالأمس يعتلج بالنفس.

ثم.. نسأل الله لها الرحمة وواسع المغفرة..

وإلى الزوجة... أم براء...

كلّ ثناء - وعظيم عرفان...

وإلى قطوف المستقبل الزاهر - بإذن الله...

براء، سندس، محمد، خالد، صلاح، أنوار.

المقـــدمة

تقديـــم:

لَبِنة تضاف إلى أخوات لها في محاولة لاكتمال بناء الدراسة عن شخصية العقّاد الفريدة، بشهادة المتضادّين من مقرّين وناكرين، ومنهجه الإبداعي في دراساته.

وهي جهد المُقِلِّ، يجتهد فيه صاحبه للوصول إلى الحقيقة غاية كل باحث ولما كان العقاد من الذين بلغ شانئوهم ومحبّوهم حدّ الإفراط فيهم، صار لزاماً ضرورة البحث عن اليقين وسط هذا الركام الهائل، لعلّ البحث يخرج بما يثبت الفؤاد والذهن معاً، فكلاهما ينشد قُوْتَه وراحته.

والحقيقة المنشودة يحب أن تقف على أُسس راسخة من العلم وقوانينه الثابتة لكي لا يترك المجال لمدّعٍ بإلقاء مزاعمه وشكوكه والبحث عن فريسته وسط الظنون والأكاذيب.

فاحتكمنا إلى مقاييس العلوم الطبيعية والإنسانية التي شهِد لها العصر باستقرار موازينها وسلامة أمرها، وارتضينا ما تُفضي إليه من نتائج تخدم الحقيقة.

والحقيقة أهم مطلب، وهي أعزّ من المدروس مهما بلغت مكانته في النفوس.

وقد قام صراع في مطلع هذا القرن بين المقلِّدين والمجدِّدين وقد تطرف كل فريق بنظرته، فالتصق المقلِّدون بالماضي وأشاحوا بوجوههم عن الحاضر كله.

أما المجدِّدون فإنهم قطعوا كل صلة بينهم وبين منابتهم الأصيلة وتنكروا لها، وعبّوا من ثقافة الغرب بوعي حيناً وبدون وعي في أحيانٍ كثيرة.

حتى أطلّت بوادر انبعاث جديد يحمل في ثناياه اعتزازاً بالقديم واحتراماً للحديث، وقد كان العقّاد ثمرة ناضجة من ثمرات ذلك الانبعاث الحميد.

تمثلت فيه الأصالة بذلك الإحساس المشبع بالإجلال والإعزاز للماضي بثقافته وعلمه ورجاله، واحترام وتقدير للحديث، دون أن ينزلق بمنحدر الافتتان السالب لإرادته فهو تأثر واعٍ ، وإذا جاز التعبير عنه فهو التأثر المتصل الجذور بالأصالة.

وحتى يسير البحث وفق منطق الأشياء، ولا يتردى الباحث في طفرات تنبت فيها الصلات ما بين المقدمات والنتائج، لذلك أُثِرَ تتبّع الأرومة بمنابتها الأصيلة حتى إذا ظهرت قضية من القضايا التي يُثار حولها اللغط ويكثر فيها التقوّل، وجد لها أصلاً بعيداً ترعرعت عليه تلك الشجرة العظيمة عندما كانت نبتة صغيرة، ووجد لها ما يسوغها.

وقد أسلم هذا التسلسل المنطقي البحث إلى أن يتجه في تقريع مادته إلى ثلاثة فصول هي مضمون هذه الرسالة.

فكان افتتاح الفصل الأول ـ والذي عُنوِنَ باسم «أضواء على شخصية العقّاد» ـ مبدوءاً بالتعرّف على العقّاد في بيئة النشأة حيث ترعرع. وأثر والديه

عليه في تشكيل طباعه بعد ذلك، ثم دور بلدته في تلقينه جوانب عديدة من الصلابة والثبات امتاحها من تلك الطبيعة الصامتة حوله في أسوان ومبلغ حظه من الشهادات العلمية، والتي لم يحصل إلا على أدناها، ثم انضمامه إلى الوظيفة والتي لم يجد فيها راحة نفسه فانعتق منها إلى غير رجعة إليها.

ثم عوّل البحث إلى «سِمات العقّاد الشخصية» فاتّضحت مؤثرات النشأة الأولى على سمات الشخصية في هذه المرحلة، ومن تلك السمات البارزة التواضع والحياء، وحب غامر للعدل، ومساماة بالنفس عن الصغائر، وإحساس بالتفرّد، وحب للحرية منقطع النظير، اجتمعت كل تلك الصفات بشحصية قوية آثرت الانعزال.

ونفذ البحث بعد ذلك إلى تعمق الصفة الثقافية والفكرية، لهذه الشخصية، محاولاً جاهداً أن يلمّ بأشتات منها، فكان خروجه بسمة الموسوعية والعمق والكثافة العلمية.

ثم كانت النقلة إلى الفصل الثاني، وهو لبّ الرسالة لما يحويه من مراد الكتابة عن المنهج ـ ومنهج العقّاد من بينها.

فشقّ البحث طريقه في استقراء المناهج التي ترصد الشخصيات التاريخية وتدرسها وفق أسسها ونظرتها، فكان من ذلك منهجان هما المنهج الاجتماعي ومجاله المجتمع والمنهج النفسي «الفردي» وكلاهما يجتهد في البحث عن تفسير مقنع لوجود العظمة في التاريخ البشري، وكلٌ له منزع يركن إليه ويأنس به.

ومن بين تلك المناهج عبر البحث إلى نشدان الأصالة بين تلك المشارب ومبلغ وجودها وتحققها عند صاحبها، ثم دار البحث بعد ذلك منقباً عن مصادر التأثر، فوجد أن منها القديم ومنها الحديث وكلها موارد هامة في تغزير منهج العقّاد وتعميقه.

ثم انتهى الفصل إلى المآخذ التي أُخذت على طريقة العقّاد وأسلوبه في الكتابة ثم الأسس التي شاد عليها تلك الأفكار، وجعلها من المعالم البارزة في منهجه، حتى ليُعرف بها، وهي فكرة البطولة، والعبقرية، ومفتاح الشخصية، ثم استِلال أخلاق الشخصية من خلال ملامحها البارزة.

وفي الفصل الثالث وهو ختام المسك لهذه الرسالة، تأتي مرحلة أخرى، تعقب كل تلك المراحل النظرية السابقة، وهي المرحلة التطبيقية التحليلية.

فتبدأ بإعطاء تعريف بالسِيَر والتراجم، ثم تبيّن المنهج الذي اختطّه العقّاد حين كتابته للعبقريات، وتحليل لهذا المنهج، ومدى حضور العقّاد فيه، وفي نهاية الأمر يخلص الدرس إلى دراسة العبقريات الإسلامية للعقّاد مبيِّناً من ثناياها منهجه واتساع معارفه وعلومه.

وحين الخلاص لا بد من ذكر الفضل لأهله، فهم المشاعل التي أنارت لنا، فكان منّا هذا السعي، ولقد بصرنا بما لم نكن ندريه فعلمناه، واختطّ لنا المنهج واضحاً فاتبعناه.

فإلى أُستاذيّ الفاضلين، الأستاذ الدكتور محمد مهدي علّام والأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الرحمن محمد خالص الشكر والتقدير، وذلك قليل من كثير هما أولى به، وقد قدّما النصح والإرشاد والجهد، وكانا سخيّين بهما سخاء العالِم بعلمه لتلامذته، وكان لنا قبس الفائدة من تجاربهما، ومن توجيهاتهما الصائبة، المسددة ما أغنى البحث وأثراه، وجعله على جادة ميسّرة للحقيقة.

ومهما قلت فلا أجزل العطاء، إلا أن يكون بكثرة الثناء والدعاء.

وأخيراً نسأل الله أن يهدينا إلى الصواب ويوفقنا لما يحبه ويرضاه. . . آمين.

علي خالد السدّاني

الفصل الأول
أضواء على شخصية العقاد

١ - تمهيد:

قبل الدخول إلى هذا الموضوع الذي نحن بصدده، كان لابد لنا من توضيح لتلك الشخصية الفريدة والمتنوّعة، التي انبثقت عنها كـل تلك المؤلفات الجليلة، فأثرت المكتبة العربية بذخيرة جديدة كل الجدّة في أعظم ما طرحته وأفرزته في شتى أصقاع المعرفة وتخومها، وهذه الشخصية لا يختلف اثنان حول تمكّنها من هضم ما قرأته حتى استحال جزءاً من بنائها الفكري وطبعته بطابعها المميز لدرجة القول إنه فكر عقائدي محض.

هذا الكيان الفكري الشامخ يحتاج إلى وقفة تأمل طويلة يدقّق فيها الدارس النظر ويمعن الفكر في تلك الشخصية ويسايرها منذ نشأتها والعوامل المؤثرة فيها والأمور التي تأثرت بها كي يستطيع الوقوف بعد ذلك على مشرف يتمكن من عليائه أن يمدّ النظر إلى بعيد يتلمس الطريق لمعرفة آثار تلك الشخصية في ميادينها المختلفة المتعددة والمتنوعة، ومنابع استقائها، سواء كانت فطرية في ذات الشخص تسللت إليه عبر الوراثة من أبوين متميزين طمرت في أصلابهما آثار النبوغ والعبقرية حتى تفجرت بهذه الشخصية النادرة المثال، أو عن طريق مكتسب سعى فيه صاحبه يلتمس المعرفة في كل

إناء حتى أثمرت وأينعت بين يديه دراسة واطّلاعاً ودأباً على البحث والتنقيب ومعالجة النفس بالصبر والتصبر على الاستيعاب والإحاطة برِياض واسعة من جوانب المعرفة والعلوم ارتقى بها شأواً أشم من المعارف، أوهن القرون القارعة، حين النزال، وانتهى منتصراً تتناثر أشلاء المهاجمين حوله من آثار تلك المعارك الطاحنة التي خاضها.

* * *

٢ ـ أُسرته:

ولد العقّاد لأبوين تغمرهما صفات تكاد تتساوق من حيث الصلاح والورع والجدّ، عزفاً عن الهزل إلى الرزانة في أمور الحياة جلِّها.

فوالده يجلّله وقار الجدّ حتى أنه لا يتأخر في أن يصرخ بابنه عباس وهو طفل صغير قابع بين خالاته. (عباس ـ ماذا تصنع هنا بين النساء؟ تعال معي فاجلس بين أمثالك. ومَن هم أمثالي؟ شيوخ فيما بين الأربعين والسبعين، كانوا يسمرون في «المندرة» ويقضون الوقت في أحاديث الشيوخ عن السياسة تارة وعن قضايا الأسرة الكبيرة تارة أخرى، وقلّما يمزحون أن يتفكهون إلّا ثابوا إلى وقارهم كالمعتذرين)[١].

وأما والدته فخلافاً لما اعتادته النساء، فقد بدأت الصلاة وهي فتاة يافعة طريّة العود، وكان يزينها صمت يظنه بعضهم (نفخة أتراك)[٢] ويجمعها بابنها شبه كبير، وكثيراً ما يشيد العقّاد بهذا التشابه ويعتز به مغتبطاً (أنه قريب الشبه من أمه)[٣].

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ أنا ـ دار الكتاب اللبناني ـ الطبعة الأولى ١٩٨٢ ص ٤١.
(٢) نفس المصدر ص ٥٠.
(٣) محمد طاهر الجبلاوي ـ في صحبة العقّاد ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤ ص ٢١.

٣ ـ المولد:

ولد عباس محمود إبراهيم مصطفى العقّاد، قبيل انطفاءة قرن وبزوغ قرن جديد هلّ على البشرية بمنجزات لم تخبرها من قبل وبسرعة مذهلة، وقد كانت ولادته (ظهر يوم الجمعة ٢٨ من يونيه سنة ١٨٨٩)(١).

٤ ـ بلدته:

تلقفته أسوان ومنحته الكثير من أسرارها ومكنوناتها، والمتأمل في شخصية العقّاد يشعر بمدى التوافق والانسجام العجيب بينه وبين بيئته التي ألقت ظلالاً كثيفة من عبقرية روحها النفّاثة عليه، فتعوّد منذ الصغر الصلابة والثبات على المبدأ، وقد أمدّته شمسها الساطعة المشعّة بسرّ المعرفة واتساعها، ومنحه النيل شيئاً من السماحة والبشر مع تدفق أمواجه المتلاحقة، وقد حَوَت الزمان بأبعاده بتلك التماثيل الشاهدة على العَراقة والقِدَم، وقد تاه العقّاد فيها غراماً فهي عنده (بلدة خالدة! بل هي مخلّدة! لأن معالم الخلود في الهياكل والتماثيل مستعارة من محاجرها، فهي كالزمن حين تهب الخالدين مادة الخلود)(٢).

وبين أحضان تلك الأسرة وهذه البيئة ترعرع العقّاد، فنهل ما شاء له أن ينهل من كنوز الصلابة والقوة والعراقة، مما أضاف الكثير الغزير إلى مطالعاته ودراساته.

٥ ـ تعلّمه:

لم يحصل العقّاد على أكثر من شهادة «إتمام الدراسة الابتدائية وجاء ترتيبه الثاني على مدرسة أسوان الأميرية»(٣). وهي المدرسة الوحيدة التي

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ أنا ـ ص ٣٨.

(٢) نفس المصدر ص ٥٢.

(٣) د. حمدي السكوت ـ أعلام الأدب المعاصر في مصر ـ عباس محمود العقّاد ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٣ ص ٩.

تعلّم فيها على أيدي أساتذة معينين، أما المدرسة التي صنعت العقّاد فهي «مدرسة الكتاب» الذي كان له نِعمَ الجليس، وبه استطاع انتقاء «أساتذتها بنفسه ولم يُفرضوا عليه، لأنهم كانوا جميعاً من جلّة المؤلفين المشهود لهم بالسمو، يقرأ لهم ما يشاء وأنّى يشاء حسب رغبته هو لا حسب رغبتهم»[1]. وشغف بالأدب حين تعلّمه في المرحلة الابتدائية فراح ينظم قصائد يذكر فيها مزايا العلوم، وقد دفعه الثناء عليه من قبل أناس «يثق بهم ويعتزّ برأيهم، فيمضي إلى وجهته على يقين من النجاح»[2].

٦ ـ الوظائف التي شغلها:

حب التمرد الذي جُبِلت عليه طبيعة العقّاد جعله دائم التنقل بين الوظائف لا يكاد يستقر بوظيفة حتى يفارقها، وقد ترك الوظائف الحكومية في وقت كان ينظر إليها على أنها شرف لا يُدانيه شرف.

وأخذ يتنقل بين الوظائف، فمن كاتب، بقلم القيد بمديرية الفيّوم إلى موظف بوزارة الأوقاف، ثم امتهن التدريس فترة، وتركه ثم عاد إليه، وانتهى به المطاف إلى هجر الوظائف كلها، والتفرّغ التام للكتابة، وأوقف حياته عليها دون غيرها، وهو بحق يعدُّ من أواخر المحترفين للأدب لانقطاعه للتأليف فقط، وبذا عاش على ما يدرّه قلمه عليه من نزر يسير دون أن يتملّق أحداً.

* * *

(١) محمد طاهر الجبلاوي ـ من ذكرياتي في صحبة العقّاد ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧ ص ١٩.

(٢) عباس محمود العقّاد ـ أنا ـ ص ٨٤.

أ ـ سـمات العقّاد الشخصية

مقدمة للشخصية:

يستطيع الباحث الاهتداء لسمات العقّاد الشخصية حين يرافقه منذ النشأة الأولى، لأنها تزوِّده بأضـواء كاشفـة تبدّد غيـوم الإبهام عن تلك السلوكيات الصارمة، والعقّاد ولا شك شخصية طبيعية ينسج دولاب الخلق ـ بمشيئة الخالق ـ على منوالها الكثير، وربما تتباين هذه السمات من فرد لآخر ولكنها في محصلتها النهائية لا تفقد النظير.

وشخصية العقّاد نمط من الأنماط السلوكية البشرية، ولقد اهتدى علماء النفس المعاصرون لوضع قواعد لنماذج مختلفة من الشخصيات، وحشدوا كل مجموعة من السلوكيات والصفات تحت قواعد مجدولة تشكّل تلك الصفات والسلوكيات في مجملها أو غالبها ـ شخصية منتمية لنوعية متميزة تصدق في معظم حالاتها على أوضاع وحالات كثيرة، والنفس البشرية متباينة من فرد لآخر مهما تقاربت الأواصر، حتى وإن تكررت نسخ الخلق وتطابقت بكثير من الأبعاد والمنحنيات، وإنها ولا ريب متقاربة بحيث تبرز تلك الأنماط وتتشابه ولكنها لا تتعدد الصور.

وهذه (القواعد التقريبية التي تصحّ في أغلب الأحيان، قد لا تصحّ في

بعض الأحيان إذا كان المُلاحظ لا يملك الخبرة الكافية للتفريق بين الأنواع التي يشير إليها)[1].

والذي قام بوضع هذه القواعد هو الطبيب العالِم «كرتشمر»، بيّنها وتحدّث فيها عن نوعية معينة من البشر، كاشفاً عن مجمل سلوكياتهم وصفاتهم يحسّ الدارس لها بهذا التقارب الكبير بينها وبين شخصية العقّاد، فكان إيرادها هنا فيه إفادة مطلوبة تَبْلُغُ المراد.

هذه الشخصيات التي تحدّث عنها «كرتشمر»، لأشخاص من (طبعهم الانطواء وهم نحيلو الجسد ومثاليون، يبنون لأنفسهم أفكاراً فلسفية، ومُثلاً عليا، لهم رسالة يؤدونها ويضحّون في سبيلها، ويفضلون المجرّدات والأمور الخيالية، يألفون عدداً قليلاً جداً من قدماء الأصدقاء الذين يتفهمون أفكارهم بعطف وحرارة ظاهرين، تتراوح استعداداتهم الباطنة بين الثقة المفرطة بالنفس، والشعور بالنقص المسبّب عن شعورهم القليل بالاطمئنان في وجه الحياة الحقيقية. كثيراً ما يكون ظاهرهم ساخراً، ثائري الغضب أو منسجمين بحرارة، أو قد يكونون عظيمي الشبه الغريب بالأطفال في بُعدهم عن عالم الحقيقة العادية ونكرانهم لذاتهم، ولكنهم كثيراً ما يكونون مستعدين للوقوف في وجه الجمهور من أجل معتقداتهم والتضحية في سبيلها، وجمع حواريين حولهم. كما نجد مثالية أخلاقية وصلابة في المبدأ ترفض كل مساومة مع مقتضيات الحياة اليومية، التي كثيراً ما تحدّ من عمل مبادىء الفضيلة المطلقة. وحيث تتوافر الشروط المناسبة يكون من هذه الفئة أُناس سامون يتمتعون بحيوية أخلاقية هائلة وعظمة حقيقية وطهارة عميقة)[2].

وحين الحديث عن سمات العقّاد الشخصية سيتجلى لنا الكثير من تلك السمات والصفات التي أبانت عنها تلك الدراسة، تبرز ماثلة للعَيان.

---

(١) د. فاخر عاقل ـ اعرف نفسك ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ طبعة ثانية ١٩٦٨ ص ٢٠٩.
(٢) نفس المرجع ص ٢١٧.

وشخصية العقّاد تمتعت بوافر من السمات، منها الوراثي ومنها الفطري والمكتسب، استمدّها من الكتب والحياة.

ولقد ورث العقّاد عن أبيه الجدّ والوقار ومحاسبة النفس، كما ورث عن أمه نزعة دينية استقرت في نفسه لم تقتلعها بل لم تزحزحها من مكانها تلك الكفريات التي كان يتوبل بها كلامه إبّان الاطّلاع على الفلسفة وبدء المسير، ولكنها تلاشت حين استكملت أدواته المعرفية، ولا عجب في ذلك، فقلة العلم غرور وجهل.

وقد اكتسب من والديه حبّ النظام رافقه مسيرة حياته كلها حتى واراه الثرى، فظل بتلك النفس السخيّة رغم ما اتّصف به من حدّة وخشونة في الطبع، ويذكر الدكتور شوقي ضيف ذلك قائلاً: (وهو ـ مع كريم طويّته ـ يدمج في عداد أصحاب المزاج العصبي الحاد، فأصغر شيء يهيّجه، ولعل ذلك هو الذي جعله يُكثر من خصوماته السياسية والأدبية، وكان لا يدخل فيها غالباً إلا إذا استفزّه أحد خصومه، فإذا دخلها فإنه لا ينكص على عقبيه أبداً)[1].

كما تميزت شخصية العقّاد بحبها وشغفها العظيم للأدب، خاصة وأنها قد وُهِبت مَلَكات ذهنية متميزة وقدرة مستوعبة، فالعقّاد كان دائماً متّقد الذكاء مشتعل القريحة حادّ البصيرة، تتراءى في غوصه العميق للمعاني، وتوليداته وتفريعاته وأدلته المنطقية الصارمة التي يسند بها آراءه ويدعم أفكاره.

أولاً: تواضعه وحياؤه:

لقد انعكست آثار تربيته ونشأته على نفسه وروحه. فكان متّسماً بالتواضع الجمّ في معاملته للآخرين، وكثر محبّوه وامتلأت ندواته بالأصدقاء والباحثين، (ويلقاه الوافدون على ندوته لأول مرة فإذا هم يكادون يكذبون

---

(١) د. شوقي ضيف ـ مع العقّاد ـ سلسلة اقرأ ـ دار المعارف مصر رقم ٢٥٩ ص ٥٦.

أبصارهم وحواسّهم، أهذا العقّاد الذي طالما سمعنا عنه أنه متغطرس متكبّر، مزهوٌّ بنفسه، شديد الخيلاء، ويبدو أنها إشاعة من إشاعات خصومه لينفروا الناس منه، وتبدو وداعته في أنس الأطفال به وأنسه بهم)[1].

وهو لا يكذب في هذا التواضع، وإلى جانب التواضع، حياء شديد، حتى أنه ذات مرة دخل مكتب أحد أصدقائه (فلم يجد ساعي المكتب في مكانه عند الباب، فدفع باب الحجرة فإذا به وجهاً لوجه، أمام بعض قريبات الصديق، وعاد وهو يتعثّر في خجله)[2].

ثانياً: حبّه للعدل:

لم يكن يعرف السكوت على باطل يراه أمامه أو ظلم يرتكب، ولطالما حارب الطغيان والطغاة (ومن أدلة ذلك كراهيته لكل مستبد في التاريخ القديم والحديث، إذ أنه لم يكتب في تراجمه إلا على مَن هم شرف الإنسانية وضميرها)[3].

وكم آذاه رؤية مظلوم، فلم يستطع الصمت إزاء ذلك، حتى (إنه ليغلي الدم في عروقه حتى يؤدي إلى الاحتقان في رأسه حينما تكرر عليه قصة مظلوم)[4].

ثالثاً: السموّ والترفّع:

والمتتبع لسيرته وسيرة مَن يكتب عنهم، يلمح فيها عدم الاعتراف بما قد يقع فيه البشر من أخطاء أو نواقص، ويؤثر دائماً اتخاذ صورة من صور

---

(١) العوضي الوكيل ـ العقّاد والتجديد في الشعر ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧١ ص ٦١.
(٢) فتحي رضوان ـ عصر ورجال ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧ ص ٢٢٤.
(٣) عبد الحي دياب ـ عباس العقّاد ناقداً ـ الدار القومية للنشر ـ القاهرة ـ ١٩٦٥ ص ١٧٤.
(٤) نفس المرجع ص ١٧٤.

العظمة، ولا يحبّذ البوح بالضعف ويكره ذلك، ويقول عن نفسه: (إنني غير مطبوع على التوجّه إلى محراب الاعتراف لأنه ضرب من ضروب الاستغفار لا أستريح إليه، أو لأنني أدّخر لنفسي خفاياها أو أنزهها عن البوح بها لأحد غير مُستثن من ذلك إلا لقليل)[1].

وهذا الترفّع دعاه إلى الاعتداد بالنفس حيث رفض رفضاً قاطعاً بإباء وشمم ما أراد أن يطلقه عليه مدرِّسه وهو صبي صغير اسم حلمي، معتزّاً بلقب أسرته، ومن ذلك أنه تعارك مع أقرانه عندما شتم أباه (فعمد إلى ضربه، فإذا قيل له: لماذا لا تشتمه كما شتمك؟. قال: وهل أبوه كأبي)[2].

وهذا السمو والترفّع انعكس على جلّ كتاباته ودراساته، والعزوف عن ماديّات الحياة أمر مشهود عند العقّاد.

رابعاً: الفردية وحبّ الحرية:

الفردية وحب الحرية هما السمتان اللتان دفعتا بعض تلاميذه إلى جعلها مفتاحاً لشخصية العقّاد.

هذه الفردية دفعته لانتقاء شخصيات التاريخ العظيمة وتمجيدها، فنشأ وليس أحبّ إليه من الاطّلاع على تراجم العظماء، ومن الباحثين مَن يرجع تلك الفردية عند العقاد إلى (مسؤولية تلاميذه ومُريديه الذين كانوا يغذّون فرديته الطاغية العاتية، ويمدّونها بوقود لا ينفد)[3].

وهيامه بالحرية دفعه إلى الكتابة على ورق غير مسطور حتى تقيده السطور والخطوط وإعاقته عن استرسال الفكرة في حرية مطلقة يتشوق إليها ويأنس بها.

---

(١) أنور الجندي ـ من أعلام الفكر والأدب ـ الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ ص ١٤٨.
(٢) د. شوقي ضيف ـ مع العقّاد ـ ١٢.
(٣) محمد عبد الهادي محمود ـ مقدمة لدراسة العقّاد ـ المطبعة العالمية ـ الطبعة الأولى ص ٧.

خامساً: قوة الشخصية:

وقوة الشخصية عنصر متفاوت في البشر، تبلغ في بعضهم حدّ الغرابة، ولقد رافقت العقّاد قوة الشخصية منذ الصغر، فكان كل سمتها متمثلاً فيه، حتى خشي أقرانه من الأطفال المزاح معه، فإذا ما تورطوا وشكوا، كان الردّ من أهليهم (امزح مع مَن شئت يا بني، ولكن كل الناس ولا عباس)[١].

ويذكر بعض لدّاته من كتّاب عصره صولاته وجولاته في معاركه الأدبية والفكرية على امتداد نصف قرن، بكل اقتدار وتمكّن، دفعت سعد زغلول لتسميته بالكاتب الجبار، وقد دعته شجاعته إلى التطاول على الملك فؤاد في صيحته المشهورة، (إن الأمة على استعداد لأن تسحق أكبر رأس في البلاد يخون الدستور ولا يصونه)[٢]. استحق بعدها السجن.

سادساً: الانعزال:

لقد سكنت نفس العقّاد منذ الطفولة المبكرة على حبّ الهدوء والسكينة، واستجاشت نفسه وثار وجدانه في تآلف كبير، وشعر بالطمأنينة تملأ هذا الكيان الإنساني في صمت البيئة وصمت النفس البشرية عند العقّاد.

والعقّاد يميل إلى العزلة بمحض إرادته، ورغبته، فكثيراً ما كان يمكث الأسبوع داخل حجرته لا يبرحها، وقد علّل أحد الباحثين أسباب هذه العزلة فذكر أنها (أولاً طبع موروث، وخليقة بغير تكلّف ورثها عن الأم والأب والجدّ، علاوة على عامل القسر الذي فرضته الكوليرا التي أهلكت الكثير من أهل بلدته)[٣].

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ حياة قلم ـ دار الكتاب اللبناني ـ الطبعة الأولى ١٩٨٢ ص ٤٢ ـ ٤٣.
(٢) عباس محمود العقّاد ـ أنا ـ ص ١٦٢.
(٣) حسن علي الريس ـ العقّاد كما عرفته ـ دار الإنسان ـ مصر ١٩٧٥ ص ١٥.

وقد كان لهذه العزلة فائدة عظيمة عليه إذ مكّنته من الانكباب على المطالعة والدرس، ونمّت فيه (مَلَكة التأمّل في الحقائق والتعمّق في الأفكار، فاكتسبت فصوله تلك الصيغة من أسلوب رصين وتفكّر رقيق، وإحاطة شاملة)[1].

(١) عبد الرحمن صدقي ـ مجلة الهلال ـ إبريل ١٩٦٧ العدد الرابع السنة ٧٥ ص ٢٥.

ب ـ سمات العقّاد الفكرية والثقافية

الموسوعية والعمق:

يستحيل على الإنسان العادي أن ينهل من كل علم بقدر وافٍ، ويتمكن من القراءة فيه والاطّلاع، ولا نعني بالقراءة تلفّظ الأحرف التي خطّ بها هذا العلم أو ذاك الفن، ولكن المراد هو المعرفة الحقيقية بأصول تلك العلوم ومبادئها، وذلك يستوجب من المتصدّي لها أن يكون ذا ثقافة واسعة وإحاطة تقرب من الشمول بكل ما تحويه وما يظهر فيها من مُلابسات وما تحمله من اصطلاحات ذات مفاهيم محددة، وكذلك لا بد له من قدرة خاصة تعينه على استيعاب ما يقرؤه، وإلا تداخل عليه الأمر وتمازج، وأصبح لا يدري في أيّ درب من هذه الدروب يحثُ خطوه.

هذه المَزيّة الاستيعابية والمقدرة على الفهم والإحاطة نبتت مع العقّاد منذ حداثته، فقد نما (شعوره بالتفوّق على أقرانه من تلاميذ المدرسة الابتدائية، حين كان معلِّموه يثنون عى جودة حفظه للشعر، وسعة ثقافته، وعلى حسن أسلوبه في موضوعات الإنشاء بالمدرسة الابتدائية، حتى كانوا يعرضون «كرّاسة إنشائه» على كبار الزوّار، ومنهم الشيخ محمد عبده الذي

شجعه حين رأى كرّاسته، بقوله: ما أجدر هذا أن يكون كاتباً بعد)[1].

والمنعطفات في حياة الناس متفاوتة في نوعها ومقدار تأثيرها، فلربما كلمة بسيطة كان لها فعل السحر في إدارة دفّة حياة شخص ما إلى وجهة مغايرة تمام التغاير على ما كان فيه ومن الممكن أن يكون هذا الصدى لجلل من الأحداث، ولقد (كانت كلمة الأستاذ الإمام من أهم البواعث التي ولّدت في نفسه الشعور بالتفوّق وحفّزته إلى الكتابة، واستتبع هذا الشعور، شعور بالزهو منذ تلك السن المبكرة حتى إنه ليفاخر بنفسه في قصيدة من تلك القصائد التي كان ينظمها إذ ذاك في النبي ﷺ، ويختمها بقوله: عباس مَن هو في الأشعار مدرار)[2].

وكان ظهور هذا الإعجاب الذاتي، من جانب الصبي، حتى وهو في مقام مدح الرسول الكريم، مبعث معاتبة واستنكار من أبيه، إذ ما إن سمع إنشاده إياها حتى قال له: (إن الأباصيري أكبر مادحي النبي، وقد ختم مدائحه معتذراً عن التقصير، فافعل كما فعل، أو فاسكت عن الاعتذار أو الإطراء)[3].

وعلاوة على ذلك، فلقد اعتمد في استقائه من الثقافة والمعرفة على نفسه، أكثر بكثير جداً مما تعلّم في المدارس، وقد أتقن اللغة الإنجليزية منذ صغره وأخذ يتصيدها من أفواه السيّاح الأجانب الذين كانوا يفِدون إلى بلدته، وأحياناً كان يدرسها بنفسه، وقد يسّر له تعلّمها (الاطّلاع على أدبها والآداب الأوروبية، ومذاهب المفكرين العالميين المنقولة إليها، وأفاد منها إفادة عظيمة، فضمّن ديوانه الأول قصائد عن شكسبير وكويرْوبوب، وترجم مع

---

(١) د. يحيىٰ إبراهيم عبد الدايم ـ الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ص ٢٢٥.

(٢) نفس المرجع ص ٢٢٦.

(٣) عباس محمود العقّاد ـ أنا ـ ص ٦٠ ـ ٦١.

غيره ممّن ترجموا في تلك الآونة مباحث في النقد والأدب لم يكن لأدباء عصره علم بها، وطالب بالتجديد في الشعر ذاته من حيث المعنى والمبنى على أسس سليمة من بناء وحدتيهما الفنية، ونظم في الحياة اليومية شعراً فأبدع فيه لإضافته إليه تأملاته كشاعر ذهني على غرار اليوت، وقام في وصف طبيعة مصر من النيل والصحراء والبحر إلى تبدّل الفصول وعالم الطيور ودنيا الزهر، على أحاسيس ومشاعر وخواطر أقرب ما تكون إلى الدراسات العلمية والاكتشافات النفسية، مما عالجه الشعراء من قبل، هذا بالإضافة إلى إشادته بحضارة مصر، وبعثه دعوة الأفغاني إلى قيام الجامعة الإسلامية وتحرير الفكر الديني من التقليد والإفادة من ثقافة الغرب من أجل نهضة الشرق)[1].

والمغامرة وتحمّل المشاق، سبيل لابد من ارتياده لمن نزع بنفسه لجمع شتات هذه العلوم ومعرفة أسرارها، ولهذا فقد بنى هذا الصرح الثقافي الفكري بأن كان (الكتاب كل شيء في حياة العقّاد، كان نصف مرتّبه للرغيف، ونصفه للكتاب، لقد أقام من نفسه دائرة مخابرات عن الكتب الهامة التي تصدر في العالم كله، ولم يكن لدى العقّاد مانع من أن يستدين ليشتري كتاباً ظهر في أقصى الأرض، حتى إنك لتجد في مكتبة العقّاد مراجع أجنبية لا تجد بعضها في المكتبات العامة التي تتمتع بإمكانيات الدولة)[2].

وليست الناحية المادية هي التي تقف حائلاً في وجه العقّاد ليحصل على الكتاب، بل يأخذنا العجب غايته عندما نعلم أنه (في سنوات الحرب العالمية الثانية، وسّط العقّاد صديقاً له لدى القيادة العسكرية للحلفاء في طلب عجيب بالنسبة لمهام هذه القيادة، وكان هذا الطلب هو أن تحضر له من لندن أحدث مؤلفات برناردشو وغيرها من المؤلفات التي ظهرت في هذه

---

(١) نجيب العقيقي ـ من الأدب المقارن جـ ٢ ـ مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثالثة ١٩٧٦ ص ٥٤، ٥٥.

(٢) عباس خضر ـ هؤلاء عرفتهم ـ سلسلة اقرأ ـ العدد (٤٨٥) ـ دار المعارف بمصر ـ مارس ١٩٨٣ ص ٢٠.

الأثناء، ولا سبيل لتسويقها خارجياً في ظروف الحرب)[1]. لقد مكّنت هذه المطالعة المكثفة والملحّة، على توسيع أفق العقّاد الفكري، وتشعبه الثقافي وهكذا (استطاع حامل الشهادة الابتدائية أن يشتغل بالتدريس في المدارس الثانوية التي لم يدخلها طالباً، ثم لم يعجبه مستوى أقرانه في هذه الوظيفة من العلم فتركها)[2].

وامتدادات العقّاد الفكرية واسعة كل الاتساع، وذات عمق كبير. وهو (فيلسوف بأوسع معاني الأدب والفلسفة في القديم والحديث، فهو كاتب قوي الحجة، سديد النظر، وهو شاعر مرهف الحس، خصب الخيال. وهو إلى جانب هاتين الصفتين البارزتين في أدبه مفكر ذو ذهن موسوعي، وناقد صاحب رسالة: فهو دائم الغوص إلى حقائق الكون والاستقصاء لعِبَر التاريخ، وهو دائب البحث في أغوار النفس، والاستطلاع لأطواء الضمير)[3].

هذه الشمولية والعمق ارتقت به (في عالم الأدب إلى مقام الزعامة الصحيحة التي تلتمس اللباب وتتوخى الأصالة، وتعزف عن البهرج الكاذب ولا تأبه لضجة الدعاية وصخب السوق)[4].

وقد عرفت تلك الموسوعية طريقها إلى مؤلفاته، فشخصت بها، والدارس له يرى ذلك التنوّع الثقافي والفكري، وأكثر ما يبرز في شخصياته التي تناولها بالبحث والاستقصاء وهي في واقعها شخصيات فذّة، متعددة الجوانب في الحياة، وأثّرت في حياة مجتمعاتها مدركاً لطبيعة العصر الذي

---

(١) حافظ محمود ـ عمالقة الصحافة ـ سلسلة كتاب الهلال ـ العدد (٢٨٤) أغسطس ١٩٧٤ ص ٣٨.
(٢) نفس المرجع ص ٣٩.
(٣) د. عثمان أمين ـ نظرات في فكر العقّاد ـ سلسلة المكتبة الثقافية ١٥٣ ـ ١٥ مارس ١٩٦٦ ص ١٣.
(٤) نفس المرجع ص ١٣.

عاشت فيه، والعقّاد ملمٌّ بالقدر الكافي الذي يؤهله لإماطة اللثام عن دوافع أعمالهم وسلوكهم ومقدِّراً كفاءتهم في ميادين الحياة التي خاضوها، ولذا فهو في هذا التناول المتعدّد الجوانب الثقافية يعتبر العقّاد (آخر الموسوعيين الذين يستطيعون أن يقرأوا كل شيء، وبالتالي يكتبوا في كل شيء)[١].

هذا الاتساع الثقافي عند العقّاد، ليس على حساب المادة وسطحيتها وفجاجتها ولكنها دراسة مستفيضة مستوعبة غائرة الأعماق عالية المستوى، ولا هي كطرح القصّاصين والرواة، ولهذا كانت تلك الدراسات (في شتى العلوم والفنون ومنها العبقريات كتابات للخاصة ولم تكن كتابات على المستوى الجماهيري الشعبي وذلك لطابعها العلمي التحليلي العميق)[٢].

ولا غرابة في الأمر حينما نعلم أن القدرة على الاستيعاب. مَلَكة توطنت في هذه الشخصية والنهم على المطالعة الذي لا يكاد يشبع، والتأمل المستمر، تلك الطاقة (على الاستيعاب والهضم والتمثيل لحدّ الغرابة، حتى أنه قرأ كتباً ليست من اختصاصه، وطالما جرى على لسانه متباهياً: «إنه قرأ أربعين ألف كتاب»، وقد أعانه على ذلك عُزوف عن الزواج وهيامه بالعزلة العقلية والروحية، وجنوحه إلى الانطواء والتأملات، حتى استحال موسوعة عامرة، وأعانه على ذلك فكر متوهج وذكاء حاد وصنّف قي مجالات مختلفة من المعرفة وقد قال عن نفسه: (إنه شيء لا يتكرر.. أي أن نوعه لا يتكرر)[٣].

ومَن يقرأ للعقّاد يجد نفسه محتاجاً للبحث في المراجع والمعاجم اللغوية والمعرفية حتى يقف على مقصود الكاتب، فالعقّاد يلقي بظلال

---

(١) محمد عبد الهادي محمود ـ مقدمة لدراسة العقّاد ـ ص ٦.

(٢) د. جابر قميحة ـ منهج العقّاد في التراجم الأدبية مركز نظم المعلومات والميكروفلم ـ الإسماعيلية ـ الطبعة الأولى ١٩٨٠ ص ١١٥.

(٣) وحيد الدين بهاء الدين ـ من الأدب العربي المعاصر ـ مطابع دار الزمان ـ بغداد ـ الطبعة الأولى ١٩٨٠ ص ٣٤.

شخصيته على كتاباته كلها، ومَن يقرأ للعقّاد يشعر تماماً أنه أمام أسلوب يمثّل صاحبه أصدق تمثيل، ولذلك فإن (عقله وعلمه يفرضان نفسيهما على كتاباته ويظهران بجلاء من خلال سمات أساسية واضحة في كتبه. وأولى هذه السمات: كثافة المادة العلمية. وثانيهما: تلك الموسوعية والشمول في المعرفة. وثالثهما: المنطقية المساعدة على الجدل والمناقشة).

أ ـ الكثافة: كتب العقّاد تستعصي في كثير من أجزائها وأنواعها على التلخيص، ليس بسبب الغموض ولكن لكثافة المادة العلمية فيها. ويشعر القارىء بإمكانية أن يشرح ويوسّع ويبسّط حتى يزداد تعمقاً وفهماً لا أن يلخص ويوجز.

ب ـ الموسوعية والشمول: ومقالاته تعكس سعة اطّلاعه في جوانب المعرفة فينقل قارءه من أدب حديث إلى قديم ومن زاوية اجتماعية إلى قضية لغوية، ومن حديث عن مشكلة عالمية إلى آخر عن قضية وطنية محلية ومن علم إلى فلسفة من لغة إلى تأمل وهذه تشيع في معظم كتبه.

جـ ـ المنطقية: وهي لا تغادر كتبه وهي التي ساعدته على الجدل والنقاش، فكل شيء عنده له سبب. إن ناقش انطوائيته في كتابه «أنا» لم ينسَ أن يبيّن أسبابها، وهي عنده «الوراثة، الطفولة التي عاشها ـ وتجاربه في الدنيا». وإن تحدّث عن إيمانه بالله أرجعه إلى «الوراثة والشعور والتفكير الطويل» وقِس على ذلك كل آرائه[1].

---

(١) لطيفة الشهابي ـ مع العقّاد بين علمه وعقله ـ مجلة الأديب ٥/ ١٩٧٠ ص ٢٩.

الفصل الثاني
منهج العقّاد بين الأصالة والتأثر

١ ـ مناهج دراسة الشخصيات التاريخية

١ ـ مناهج دراسة الشخصيات التاريخية:

التاريخ الإنساني سجل للنشاط البشري، لذلـك كان دور الإنسان فيه متميزاً، لأنه ينفعل به ويتفاعل معه، ومن هنا تبدأ مرحلة حدوث التكوّن الحضاري للجنس البشري، وتبرز ملامح واضحة يستطيع المؤرخ بعد ذلك الوقوف أمامها ليدوِّنها وفق قواعد وقوانين، بل وقناعات خاصة يرتاح إليها ويطمئن بها.

والإنسان مجتمعاً كان أو فرداً، باختلاف النظريات والتفسيرات ـ هو أو هم ـ المؤثر الفعلي في هذه الحركة الحضارية، لذلك وضعت المناهج المختلفة لتكشف الدور المؤثر للعنصر البشري فيما حوله من كائنات، وتطويره للمادة الصمّاء حتى استحالت معه مفيدة لحياته، وأداة لعلو شأنه في السيطرة والتحكّم بما حوله.

وتضيق معنا الدائرة قليلاً لنتفحص الإنسان بذاته كشريحـة يمكن التعمّق في دراستها، ونجول في معرفة الدوافع المحرّكة لها عبر الأزمان، وكان نتيجة ذلك أن جنينا هذا الكمّ الهائل من الحوادث والمتغيرات التي

لا زالت تؤثر في حياتنا وتدفعنا أشواطاً بعيدة إلى الأمام في مدارج الحضارة والرقي.

ومن هنا انطلق الدارسون في البحث بين ثنايا التاريخ عن شخصيات متفرّدة بارزة، اتخذوا منها شرائح للدراسة والبحث، وراحوا يتحركون في باحات واسعة، وفي سِعة من الحرية بالأخذ منها وإعطائها بعيداً عن متشعبات الحوادث التاريخية واستطراداتها المتعددة.

ومن هنا ظهرت السِّيَر والتراجم، وأصبحت بمرور الوقت فناً قائماً بذاته يأخذ من التاريخ مادته، وينهل بحظ وافر من فن الأدب، وقد وضعت له المناهج لدراسته وتحليله.

أولاً: المنهج الاجتماعي:

ثار الجدل طويلاً حول أهمية الدور الذي يقوم به الإنسان لتطوير الحياة، وانصبّ هذا الخلاف حول مَن يسبق في الأهمية. الفرد أم المجتمع وقد انهمر في معترك هذا الجدل سيل من النظريات والفرضيات، وعلى أساسها قامت قواعد مناهج الفردية والجماعية، وانقسم الباحثون بسببها إلى تلك الفئتين، وراح كلّ فريق يدلي بما عنده في أهمية ما يعتقده، وأهمية كلّ من هذين العنصرين ـ حسب رأي كلٍّ منهما ـ في تطور الحياة وتقدمها.

ونظر أصحاب المذهب الاجتماعي إلى الإنسان على أنه فرد محدود الإمكانات بذاته، وتكمن قيمته الفعلية في مجتمعه الذي يكتنفه ويمدّه بكامل أسباب القوة ولذا فإن هذا (اتجاه يؤكد على محدودية دور الفرد في قيادة التغيير، ويضائل من قيمة «فعله التاريخي» إلا أنه لا ينفيه من مناطق الفعل تماماً. وقد يكون هذا الاتجاه أقرب إلى الفكر الفلسفي من حيث صلته العضوية بمنابعه ـ منه إلى الفكر الاجتماعي)[1].

---

(١) د. محمد أحمد العزب ـ في الفكر الإسلامي من الوجهة الأدبية ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٣ ص ٣٢.

وهذا المنهج يبعد الفرد عن دوره الفعّال، ويجعل من المحتمع القوة المؤثرة والمهيمنة على حركة التاريخ ، ولذا فإن هذا (الاتجاه يمكن أن يكون أساس الحركة والاندفاع في الفكر الاجتماعي)[1].

وجذور هذه النظرية ليست وليدة العصر الحديث ـ الذي برزت فيه قيمة المجتمعات الإنسانية وتضاءلت قيمة الفرد ـ كما يعتقد البعض، وإنما جذورها ممتدة، فقد ذكر الفيلسوف اليوناني أفلاطون في جمهوريته مبيِّناً دور الفرد في مجتمعه وموضِّحاً أن الحرية التي يضعها الإنسان إنما تتأتى من خلال العلاقة الاجتماعية ومن هنا جاء تحديده (للعلاقة بين الفرد والدولة، وارتضاء فكرة أن الحرية الحقيقية للفرد يمكن أن يستمدّها من الدولة وليس من انطلاقه الذاتي)[2].

فالفرد عند أفلاطون تبرز قيمته ـ كما رأينا ـ من خلال تلك العلاقات الاجتماعية في إطار الدولة، ولذا فإنه يؤثر ويتأثر ضمن الحركة الاجتماعية، وليس ضمن الحركة الفردية الخالصة.

ومن ثم فإن الاجتماعيين يرون الفائدة المطلوبة في التغيير التاريخي لا تحصل إلا بهذا الاتّساق المحكم ما بين الفرد والجماعة وهم يقررون (وإنما يصير الفرد قوة في التاريخ إذا تعاون في العمل مع أفراد لهم نفس اتجاهاته المنشودة وغاياته المرومة، ولا مفرّ له من أن يضحّي بمثله الأعلى الفردي من أجل المثل الأعلى الاجتماعي)[3].

وقد أطّر «هربرت سبنسر» تلك الأفكار الاجتماعية ووضع لها منهاجاً، وكان من الذين تأثروا كثيراً بنظرية النشوء والارتقاء لدارون، وهو (ينطلق في تقدير دور الرجل البارز من التطور الاجتماعي الذي يفترض أن جميع

---

(١) نفس المرجع ص ٣٢.
(٢) نفس المرجع ص ٣٢.
(٣) علي أدهم ـ بين الفلسفة والأدب ـ دار المعارف ١٩٧٨ ص ١٣٦.

المجتمعات قد نمت بشكل موحد وتاريخي وتقدّمي حثيث)[١].

فالمجتمعات هي الصانع الحقيقي لأدوار أفرادها الممتازين، وذلك من خلال التفاعلات الاجتماعية، ولكي يبرز الأفراد الممتازون الذين يستطيعون التغيير والتطوير كان لا بد من وجود المجتمع المركّب تركيباً جيداً وسليماً، ويرى (هربرت سبنسر أن المرء إذا شاء أن يدرك ويفهم فوارق التطور الاجتماعي فإنه لن يصل إلى ذلك عن طريق الانكباب على قراءة سِيَر جميع الحكّام العظام في التاريخ، وعلى المجتمع أن يكون الرجل العظيم قبل أن يستطيع هذا الرجل إعادة تكوين المجتمع)[٢].

وتتضح أهمية المجتمع في صنع الأفراد البارزين، وإن اختلفوا على ذلك الدور الذي يؤديه الوسط الاجتماعي، إلا أنهم يرون (أن الإنسان من خلق الوسط وأنه ثمرة من ثمراته)[٣].

وتبرز قيمة المجتمع كوسط حاضن لكل فعل فردي مؤثر، وقدرة هذا الوسط على تشكيل الفرد، وبالتالي تشكيل تلك الأفعال الصادرة عنه، ولذا فإن الفيلسوف الألماني هيجل (يسمي الوسط الاجتماعي روح العصر)[٤].

وعلى ذلك فإن المجتمع في نظره هو الروح المحرِّكة لما يحتويه العصر من أحداث، وما الفرد إلا ذلك الجسد المادي الذي تمتنع فيه الحركة حتى تتنفس فيه بواعث الروح فيصبح فاعلاً. وانصياع الفرد لثقل المجتمع قاعدة أساسية في المنهج الاجتماعي، و(الفرد خادم لقوة أسمى منه مسيطرة على تصرفاته وجميع أعماله، والفرد في هذا المذهب لا يعمل لنفسه وإنما هو جزء من الكل العظيم الذي يتطور في كل الأزمنة، والفرد خاضع لنظامه

---

(١) إحسان سركيس ـ التأويل التاريخي ودور الفرد ـ دار دمشق ص ٣٠.
(٢) نفس المرجع ص ٣.
(٣) علي أدهم ـ بين الفلسفة والأدب ـ ص ١٣٧.
(٤) نفس المرجع ص ١٣٧.

المحتوم وهو يظن أنه يعقل ما يريد ويتجه حيث شاء ولكنه مخدوع في ذلك، والواقع أن هناك قوى اجتماعية من وراء قدرته لا قبل له بها تملي عليه سلوكه وترسم له سيره، ونفس الضمير الفردي لا يلعب في التاريخ دوراً هاماً)[١].

وفعالية الفرد تكمن في أنه ضرورة موجودة متى ما دعاها داعي الحاجة الاجتماعية لبّت دون توانٍ، ولذا فإن (الرجل العظيم يجب أن يكون دائماً موجوداً حاضراً وفق استجابة ضرورية لحاجة اجتماعية)[٢].

ولا بد أن تتوافق الدوافع والأهداف ما بين الفرد والمجتمع لكي يبرز الفرد ويؤدي المجتمع دوره حسب نواميس قائمة، وعندما يتخلّف الفرد بميوله وتطلعاته عن محاذاة ميول المجتمع وتطلعاته فإنه لا يرقى إلى مرتبة التغيير، وإذا حدث هذا التصادم و(اعترضت الميول الفردية سير الحوادث تبددت وزالت ولا يبقى أثر إلا للحوادث الاجتماعية، والفرد في رأي أنصار هذه النظرية لا يفكر ولا يخلق وإنما الوسط الاجتماعي هو الذي يفكر ويخلق)[٣].

وحركة المجتمع هي التي تسطّر التاريخ وأحداثه، ولا يمكن للفرد أن يؤدي هذا الدور بذاته لأنه أوسع قدرة وأكبر جهداً منه، ولا تتحقق المطالب حتى تلتقي الإرادة الفردية بإرادة المجتمع المؤثرة، وكل حركة غير ذلك لا يكتب لها النجاح (والتاريخ حركة اجتماعية ولا يبدو معناه إلا في التطورات التي تطرأ على المجتمع، والأشخاص في خلال ذلك ظل زائل ومظهر بائد، وكل الأعمال العظيمة التي استطاع أبطال التاريخ أن يقوموا بها لم تتيسر لهم إلا عندما اتجهت إرادتهم إلى تحقيق الرغبات التي كانت تختلج بها

---

(١) نفس المرجع ص ١٣٧.

(٢) سدني هوك ـ البطل في التاريخ ترجمة مروان الجابري ـ المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر ـ بيروت ١٩٥٩ ص ٨٤.

(٣) علي أدهم ـ بين الفلسفة والأدب ـ ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

عصورهم وتتطلبها حياتهم الاجتماعية)[1].

وهكذا تُطامِنُ هذه النظرية من قيمة الفرد منفرداً، حتى تجعله في قناعة مع نفسه بأنه يجب أن يحجم نفسه، ويتيقن أن هذه المنجزات البشرية لم تتحقق على يديه كفرد، وعليه أن يمدّ يد المشاركة مع غيره من أفراد مجتمعه ويضيف عقله إلى فكر مَن سبقوه ومَن يعايشونه حتى يتحقق الدور الحيوي نتيجة ذلك التلاحم الفعّال.

ثانياً: المنهج النفسي «الفردي»:

يتصل علم النفس والتحليل النفسي بصلة نسب وثيقة بباقي العلوم الإنسانية، ولا تكاد تخلو دراسة لأي علم من العلوم الإنسانية من نظرات نفسية، ذلك لأن الإنسان هو مدار البحث في هذه العلوم، فلا بد من الكشف عن ميوله ونوازعه بالاستعانة بإلقاء أضواء كاشفة من علم النفس، لكي تتجلى لنا الأسباب الحقيقية الكامنة خلف السلوكيات المتنوعة والتي أسلمت إلى الأحداث البالغة التأثير في حياة الناس.

ولتعدّد مناهج البحث في دراسة التاريخ، ودراسة الفرد كحلقة من حلقات التاريخ المتواصلة، ولما كانت السِيَر بضعاً من التاريخ، وهي بطبعها تنزع إلى الأدب لأنه الوعاء الذي تصبّ فيه، وبه تتجلى صورتها وتتضح معالمها كان التصاق السِيَر بالأدب أمراً طبيعياً جداً، والأدب في العالم كله يتجه إلى الدراسة النفسية للتعبير عن كثير من مضامينه.

ومن النظريات التي ظهرت في تفسير التاريخ البشري، «نظرية مل» التي تقوم على أساس ما يسمّيه «الطبيعة الإنسانية» وتعزو اضمحلال الإمبراطوريات وسقوطها إلى ما لدى البشر من صفات الكسل والميل إلى الإفراط في الأكل، وهي ميول سيكولوجية.

---

(١) نفس المرجع ص ١٣٨.

بل من الباحثين مَن يرى أن كتابة السِيَر إنما هي تحليل نفسي بطبيعتها، وعلم النفس استطاع أن يلقي أضواء على باطن تلك النفسيات المدروسة وتمكن حينئذ من تعليل تلك الدوافع والأنشطة الشخصية وتصرفاتها المدركة.

وقد ركّز كثير من الباحثين على تلك العواطف البشرية من حب وكره ويقظة وحلم، في تسيير أحداث التاريخ وركّز باحثون آخرون على أن الزعماء أو القادة يدفعون الجماهير للحركة بإثارة عواطفهم.

ونستطيع القول أن علم النفس قبل أن يفترق عن أمه الفلسفة ظهرت بدايات وإشارات لهذا العلم، وهو في تلك البدايات إنما يشير للإنسان على أنه المحتوى الذي يريد كشف أسراره، وأول مَن وجّه الفلسفة عن قضاياها الميتافيزيقية الفيلسوف اليوناني «سقراط» قائلاً عن الفلسفة الميتافيزيقية «ما وراء الطبيعة» (إنها فلسفة حسنة، ولكن هناك فلسفة أجدر بالفلاسفة أن يدرسوها أكثر من جميع هذه الأشجار والحجارة التي تملأ الطبيعة، وحتى أهم من جميع هذه النجوم والكواكب، وهي عقل الإنسان، ما هو الإنسان، وإلى أي شيء سيتحول في المستقبل)[1]. وانصبّ سقراط بكل تفكيره على الإنسان، وأولاه اهتماماً عظيماً، واكتفى به مجالاً للدرس، وطلب من الإنسان الرجوع إلى ذاته حتى يتمكن من استكشاف مغاليق نفسه، فقال بملء فيه: «اعرف نفسك».

ثم تتابعت الاهتمامات بالفرد كمحور للبحث والتنقيب، وظهرت على مرّ التاريخ نظريات نفسية وصار بريقها يشدّ الأبصار، فكثر عشّاقها والمفتونون بها.

وكم من كتّاب السِيَر مَن تأثر بتلك النظريات ـ تأثراً بيِّناً ويمّم وجهه

---

(١) ول ديورانت ـ قصة الفلسفة مؤسسة المعارف ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ مارس ١٩٦٦ ص ١٢.

تلقاء إحدى المدارس النفسية، والصلة كما ذكرنا آنفاً بين السيرة وعلم النفس قريبة جداً.

وقد كان لكتّاب السِيَر المسلمين نصيب محترم في ذلك المجال، فلم تغب عنهم الحكمة من الترجمة لفرد من الأفراد، لذلك جعلوها في موضع الإفادة حتى تنتفع بها الأجيال، وهكذا استطاعوا أن يُدخلوا الحسّ النفسي في دراساتهم، وقد كان استرشادهم في ذلك كله بالقرآن الكريم، حيث حثّ على اتباع الأسوة الطيبة التي يستمدّ منها الشخص زاده، ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾[1]. ويقول تعالى: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾[2]، ويقول عزّ من قائل: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾[3].

وهكذا أضحت النماذج الثلاثة ـ الأسوة ـ والعبرة ـ والقدوة ـ من سِيَر الرجال في كل حقل وميدان الصبغة والطابع الذي طبع الفكر التاريخي للإسلام بالطابع التربوي النزعة ودفعته إلى تحقيق النظرية التي توصل إليها المفكّر الفرنسي «هيبوليت تين» بعد ذلك بكثير (وهي أن التاريخ في مقرراته مشكلة من مشاكل علم النفس، وهذا قبل تين، وقبل علم النفس الحديث بنحو من اثني عشر قرناً)[4].

وأهمية علم النفس في هذا المضمار تكمن في أن التكوين الشعوري واللاشعوري للإنسان لا يقلّ أهمية عن التكوين الجسدي فكلاهما يعمل على تحقيق غاية الفرد وتطلعاته، ويتبين وايتهد هذا المعنى موضحاً (أن أفكار البشر هي قوتهم الدافعة تماماً كالذرّات الموجودة في أجسامهم، إنهم

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٢١.
(٢) سورة يوسف الآية ١١١.
(٣) سورة الأنعام الآية ٩٠.
(٤) عبد اللطيف شرارة ـ الفكر التاريخي في الإسلام ـ دار الأندلس ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٨٣ ص ٦١.

مدفوعون بالقوة الواعية، وبالقوة غير الواعية)[1].

والمحرّكات النفسية في البشر هي القدرة الفاعلة حقيقة، لذلك تسرب إليها علم النفس ليكشف مضامينها، ويستطلع الأسباب اليقينية الدافعة من وراء ذلك، ولكن علم النفس المقنن الذي ارتضى التجربة العلمية سبيلاً لم ينضج ثمره إلا في العصور الحديثة، وقد (وفد إلينا على يد فرويد ويونج وإدلر وغيرهم من الباحثين في علم النفس ونظرياته)[2].

وما الأعمال الأدبية إلا استجابة لحاجات نفسية، يطلقها مبدِعها محمّلة عواطف مختلفة في أعماقه لتبرز للمتلقّي، وهكذا تتم المشاركة بتحسّس مشاعر الآخرين، ولهذا فهو أثر من آثار الانفعالات الخاصة نتيجة مثيرات محددة، (وهو بهذا الوصف عمل صادر عن مجموعة القوى النفسية، ونشاط ممثّل للحياة النفسية، هذا من حيث المصدر، أما من حيث الوظيفة، فهو مؤثر يستدعي استجابة معينة في نفوس الآخرين، هذه الاستجابة التي هي مزيج من إيحاء العمل الفني، وطبيعة المستجيب له من الناحية الأخرى)[3].

والمنهج النفسي يقوم بتناول حياة الكاتب أو الشاعر، ويبرز سماته من خلال تلك الآثار التي خلفها، فيسلط الأضواء على نتاجه، ويقوم بدراسة العوامل النفسية التي وجّهته نحو جنس معين، وللدوافع النفسية المقام الأسمى في دراسة أثر المنشىء وكل إبداع أخرجه للناس إنما هو نتيجة طبيعية لتأثره بالظروف الاجتماعية والنفسية الخاصة به، ويعبّر يونج عن ذلك قائلاً: (من الواضح أن علم النفس، من حيث هو دراسة للعمليات النفسية، يمكن أن يدرس الأدب، ما دامت النفس البشرية هي الرحم الذي تتكوّن فيه شتى مبدعات العلم والفن. لذلك يتوقع من البحث السيكولوجي أن يفسّر لنا أولاً

(١) نفس المرجع ص ٨٢.
(٢) د. كامل السوافيري ـ دراسات في النقد الأدبي ـ مكتبة الوعي العربي ١٩٧٩ ص ١٠٩.
(٣) سيد قطب ـ النقد الأدبي ـ أصوله ومناهجه دار الكتب العربية ـ بيروت ص ٢١٥.

طريقة تكوّن العمل الفني، وأن يكشف لنا ثانياً عن العوامل التي تجعل من شخص ما فناناً خالقاً. وعلى هذا فإن عالِم النفس مضطر إلى معالجة مهمتين منفصلتين متمايزتين، بالإضافة إلى أنه ملزم بالتعرّض لهما بطريقتين مختلفتين اختلافاً جوهرياً)[1].

وفرويد وهو رأس مدرسة التحليل النفسي يرى أنه لا يمكن استنباط مغزى العبقرية والتفوّق لدى الإنسان الفذ من خلال آثاره ومدوّناته، ويقرر ذلك بصراحة قائلاً: (إننا لا نستطيع الاطّلاع على طبيعة الإنتاج الفنّي من خلال التحليل النفسي ويقول إن حديثه عن «ليونارد دافنشي» ليس سوى عرض لهذا الرجل من ناحية (الباثوجرافيا) «وصف الأمراض»، وهي لا تهدف إلى توضيح معاني النبوغ لدى الرجل العظيم)[2].

---

(١) د. سامي الدروبي ـ علم النفس والأدب ـ دار المعارف الطبعة الثانية ص ٢٢٥.
(٢) سيد قطب ـ النقد الأدبي ـ ص ٢١٥.

٢ ـ الأصالة المنهجية

الأصالة:

تعريف الأصالة لغوياً:

لا بد لنا من كلمة هنا، لتعريف الأصالة كما وردت في قواميس اللغة، لنقف على معناها.

جاء في القاموس المحيط (الأصل. أسفل الشيء، وأصُلَ. صار ذا أصْلٍ. أو ثبت ورسخ أصله. كتأصل، والأصيل. الهلاك، وأصيلَتُك: جميع مالك)[١].

أما الصحاح في اللغة والعلوم فيذكر (الأصلُ. الحسب. ورجل أصيل الرأي، أي محكم الرأي)[٢].

وكذلك (آصَلَ الشيء: استقصى بحثه حتى عرف أصله. أصُلَ الرأي ـ جاد واستحكم، وأصَّلَ الشيء: جعل له أصلاً ثابتاً يبني عليه.

---

(١) الطاهر أحمد الزاوي ـ ترتيب القاموس المحيط جـ ١ ـ عيسى البابي الحلبي ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ـ مادة (أ ص ل).

(٢) نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي ـ الصحاح في اللغة والعلوم ـ دار الحضارة العربية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٧٥ (أ ص ل).

والأصالة في الرأي: جودته. وفي الأسلوب: ابتكاره. وفي النسب: عراقته»[1].

تعريف الأصالة اصطلاحاً:

وأما الأصالة اصطلاحاً، فقد أطلق عليها الإنجليز ORIGINALITY، وتعني عندهم (الفكرة الجديدة التي تلبس ثوب الطرافة، أو الغرابة والتفرّد والبعد عن المألوف)[2]. ونبلغ هنا في معرفتها حدّاً يكشف جلّ مزاياها، فهي مثال فريد لم يصغ على منواله، تنطوي في ثناياه الدهشة البالغة والعجب الكبير. وهي مع ذلك لا تنبعث من عدم، ولكنها تنهض من واقع موجود متميّز ونسيج وحدة لم يعهده الناس من قبل، ونشأت تلك المعطيات نتيجة عقل مدرك وذهن واع، وبهذا تستطيع استمداد الخلود والبقاء، وإذا ما أتت عن غير وعي ولا إدراك، فهي صرعة لا تملك القدرة على العيش وما تلبث حتى تنطفىء جذوتها ويخمد أوارها.

وبسبب تلك القيود المرشدة أضحت الأصالة نادرة من النوادر، وصنِّفت بدرجات متفاوتة ومتباينة ما بين علو شاهق، وانخفاض سحيق، وما بينهما من درجات يجول فيها كل أصيل بمقدرته وأصالته، بما لديه من فكر مِعطاء وخيال خصب.

ولا يمكن تقييد الأصالة بزمن محدد وجعلها رهينة لهذه الحقبة أو تلك، ولكنّها إبداع بشري يبرز من حين لآخر ومن أفراد معدودين يكوِّنون بذواتهم منابع ثرّة يستقي منها المقلّدون ويعبّ منها الواردون. وليس القِدَمُ أو الحداثة بقيد يحصرها فيه، وذلك لأنه كما وجد في القديم أصالة تجلّت في مؤلفات عظيمة وجليلة ومبتكرة، كان لها أثر الفتوحات العظيمة في حياة

---

(١) مجمع اللغة العربية ـ المعجم الوسيط.

(٢) مصطفى عبد اللطيف السحرتي ـ الأصالة الأدبية ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٣ ص ٧.

الناس، فكذلك الحداثة أينعت وأعطت كل جديد وفريد.

والوسط الذي تحيا فيه الأصالة هو الذي يمدّها بالكمّ الهائل من الطاقة يمكّنها من أن تخطف ببريقها الأبصار، وهو الذي يخفت هذا البريق حتى لا يكاد يرى، هذا الوسط الفعّال هو البيئة الحرّة، والفترة المستنيرة من التاريخ لأنها الوقود الذي يساعد على الاشتعال.

والإجادة ضمن المعنى اللغوي ليست هي الأصالة، والأصالة هي التفرّد والإبداع الجديد وطرق موضوعات لم يلتفت إليها السابقون والتعبير عنها تعبيراً سامياً رائعاً. أو تعبيراً جديداً مخالفاً للمألوف، وقد اختلف الباحثون في معناها و(التباين كبير في مفهوم «الأصالة» ويختلف كل فريق عن سابقه، ومن شخص إلى آخر، إلا أن التجديد الحق هو أسلوب مطبوع، أشكال غير عادية، مضامين جديدة، وسائل تقنية جديدة، وأداة إدراك انفعالي للعالم. إن التجديد الفعلي هو أصالة في الشكل وحداثة في المضمون، لأن هذا التجديد يصيب المضمون، الشكل، الأسلوب، المنهج، الوسائل المادية والتشكيلية، وهذه جميعاً لا تتطور ولا تتجدد إلا تحت تأثير ضغط تطور الواقع ذاته، وتحت تأثير التطور الروحي والمادي للمجتمع والمبادأة الإبداعية للفنان من جهة أخرى. أي أن وسائل التعبير والإيصال تتّسق دوماً ومهمات العصر)[١].

وينصبّ الاهتمام أحياناً على جزئيات محددة، ومحاولة إعطائها كمّاً هائلاً من الاهتمام والارتقاء بها، وفي هذا الاهتمام (يحصر كثير من الفنانين أصالتهم في ابتداع أشكال جديدة أو وسائل تعبير جديدة، وهذا اللون من الإبداع إضافة كمية لا نوعية)[٢].

---

(١) د. حسين جمعة ـ قضايا الإبداع الفني ـ دار الآداب ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٣ ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٢) نفس المرجع ص ٥٥ ـ ٥٦.

وإذا أردنا تحقيق الأصالة، فلا بد من تلاقي كل تلك الخيوط بنسيج الأصالة، وبهذا تنشأ النوعية في الأصالة.

مصطلحا الأصالة والإبداع، كثيراً ما يمزج بينهما الدارسون ويرونها بمعنى واحد، ويذكرون (الأصالة مرادفة للإبداع نفسه)[1]. وهم بـذلك يريدون أن يجعلوها محددة المعالم لغاية يرونها، (ويقصدون بهذه القدرة تلك المظاهر التي تبدو في سلوك الفرد الذي يبتكر بالفعل إنتاجاً جديداً، ولكن هناك شرطاً آخر لا بد من توافره إلى جانب الجدّة لكي يكون الإنتاج أصيلاً، هو أن يكون مناسباً للهدف أو للوظيفة التي سيؤديها العمل المبتكر).

(فالسلوك الجديد والمناسب أو الذي يؤدي إلى الهدف المنشود بمهارة يعدّ بحق سلوكاً إبداعياً أصيلاً، والجدّة وحدها لا يمكن أن تدلّ على الإبداع، لأن السلوك قد يتخذ شكل العمل الإبداعي بطريقة كاذبة لانخفاض درجة توافقه مع الموقف)[2].

ويزيد باحثون في تحديد مفهوم الأصالة، وأنها لا بد أن تكون جديدة كل الجدّة، وأول ما برقت في ذهن إنسان، كان هو ذاك الشخص المبدع، وعلى العكس من ذلك يرى آخرون أن كل شيء يقوم به الإنسان يكون أصيلاً لأنه فكر به أو قام به أول مرة، أما النظريات النفسية الحديثة فإنها بعموم اتجاهاتها ـ من خلال أبحاثها حول القدرات الإبداعية ـ فإنها ترفض كلاً من الاتجاهين السابقين وتراهما ينزعان إلى التطرّف والمغالاة (فلا يمكن تقبّل الاتجاه الأول، إذ أنه فضلاً على صعوبة فحص أفكار كل الناس حتى لحظة صدور الفكرة الأصلية عن شخص معين فإن صدور فكرة أصلية عن أحد العلماء أو الفنانين بعد صدورها عن غيره بلحظات أو بأيام أو أسابيع أو أشهر قليلة ـ دون أن تكون بينهما صلة ـ لا يعني أنها ليست فكرة أصيلة. لهذا

---

(١) د. عبد الحليم محمود السيد ـ الإبداع ـ سلسلة كتابك العدد ١٥٤ ـ ١٩٧٧ ص ٤٨.
(٢) نفس المرجع ص ٤٨.

يكتفى الآن في تقدير الأصالة بكون الفكرة «نادرة» أو غير شائعة إلى جانب كونها ماهرة).

«لهذا فقد رُئي أنه من الأجدر النظرة إلى الأصالة كغيرها من السمات السيكولوجية للأفراد على أنها سِمة تمتد على بعد متصل، وهذا القصور يسمح بالمقارنة الخصبة بين الأفراد بعضهم ببعض، وبين أنواع السلوك المختلفة من حيث درجة ما يتبدى فيها من الأصالة»[1].

الأصالة الأدبية:

الأدب بحر زاخر ارتاده الكثيرون، وكان لكلٍّ منهم نصيب في هذا الارتياد، ففي حين ارتوى قوم حتى الثمالة، لم تكد شفاه قوم آخرين تُبَلّ، وهذا شأن الدنيا. ومن الذين أخذوا بحظ وافر، عندما نتعرض لمنطلقاتهم تتبين لنا تلك التيارات المنبعثة من نفوس تعتلج فيها روح الرغبة في التعبير عما في دخائل النفس الغائرة، فترى تلك المشاعر الهادرة وقد تزينت بحُلل المعاني الصادقة، لتدهش الأسماع، ومن بعدها يسطع نجم الأديب الأصيل (الذي تدفعه أصالته إلى الكتابة، لإحساسه بالحاجة إلى التعبير عن مشاعر عميقة تعتلج في روحه وتسري في كيانه فيحسّ بالسعادة الغامرة واللذة الروحية الطاغية عند الكتابة. فيظهر أسلوبه المشرق الجميل حاملاً آراءه دون اعتساف لفظي أو ملل روحي أو تعقيد ذهني)[2].

ولما كان الدافع حقيقياً في نفسه، وقد تكشفت عنده كثير من أسرار النفس الملتوية، أمكنه الاسترسال دون كبوات ولا ترداد، وهكذا متى ما وضحت الفكرة سهل التعبير عنها بألفاظ ميسّرة مواتية، ويبرز التوافق بين ما

---

(١) نفس المرجع ص ٥٠.
(٢) د. يوسف عز الدين ـ قضايا من الفكر العربي ـ الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٩ ص ٦١.

في نفسه وبيئته، وتراه يترسم دربه عن بصيرة ووعي. ولا يردد أصداء كما يفعل المقلّدون المنقادون، وأبعد ما يكون عن أغلال المصطلحات، والإحساس العميق بالترابط في مواصلة البقاء الغريزي عنده يجعله يغترف من بحر تنقاد له الألفاظ وتسلس له المعاني، ولو بحثنا عن المنبع الحقيقي للإبداع عنده، فسنجده يجيء كما يقول الناقد الفرنسي «كينان ريتزان» (إن الإبداع الأدبي يأتي ـ إذا كان عميقاً ذا قيمة أدبية ـ من صميم كيان الغريزة. غريزة الجنس(*) في الحفاظ على التراث وفي البنوّة والأبوّة معاً وفي حماية المجتمع وآثاره، مع تنمية تجربته ومواصلتها على المستوى الغريزي الجنسي البحت بعيداً عن التقدير الذهني للموضوع)[1].

والمنبت الصادق الذي ترعرع فيه الأديب الأصيل يقيه شر المزالق التي ينحدر إليها الفضوليون والأدعياء، وتشاهد دلائل ادّعائهم في تلك الفوضى والمتناقضات، وليس كذلك مع الأديب الأصيل، (فلن تجد في كتابته تناقضاً فكرياً أو تنابذاً لفظياً إنما نجد انسجاماً مع المجتمع وقضايا الإنسانية لأنه يكتب بضمير يقظ ويستلهم من واقعه أدبه، ويستخدم في إنتاجه عقله وعواطفه بصورة إرادية تبعده عن هذه المتناقضات التي تُبْعَث بغيره من الأدباء الذين تاهوا في بيداء المذاهب الفكرية وخضم الآراء الفلسفية. لأن الأصالة مكّنته من فهم المشكلات. وكشفها قبل غيره من الأدباء. وعالجها بأسلوب واضح وبيان سهل جيد لا ينغلق معناه. ولا يُستبهم مغزاه. ولا يكون مكدوراً مستكرهاً ولا متوعراً متقعراً)[2].

ذلك الوضوح المستمدّ من النفس المنسجمة مع مجتمعها، والمنتجة

(*) يلاحظ أن المقصود هنا ما يعرف في الإنجليزية باسم «RACIAL INSTINET» وليس الجنس بمعنى «SEX».

(١) د. عبد الفتاح الديدي ـ في ذكراه الثامنة: العقّاد ونظرية الأدب النفسي ـ الهلال ـ مارس ١٩٧٢ ص ١٢١.

(٢) د. يوسف عز الدين ـ قضايا من الفكر العربي ـ ص ٦١.

الأدب السهل الممتنع، إنما هي نفس واثقة، والثقة ممتدة شاملة لكل المعاني الكريمة لدى الجنس البشري، وإكبار للقيم والأعراف التي تظلّه بظلالها، واعتزاز بتراثه الذي منحه شخصية مميزة فريدة، وأمدّه بإحساس غامر بكرامة الانتماء إلى مجتمعه وأمته، هذه المعاني العظيمة مجتمعة توجِد الشخصية الواثقة التي تنبعث على يديها الأصالة.

وحين تتردى تلك المعاني العظيمة في النفس، فإنه يبرز (مركّب النقص الذي ما زال مسيطراً على الكثير من الكتّاب حتى الكبار منهم أضاع جانباً كبيراً من أصالتهم الفردية وأصالتهم القومية، والأصالة الأدبية والفنية. مع أن الفن يجب أن يرتفع به ويفيد به أمته ومجتمعه)[1].

والمعلوم أن لكل أمة من الأمم ذوقاً خاصاً بها، مركّباً من تفاعلات اجتماعية وبيئية وتاريخية وحضارية، توطنت عليه، تطرب له، وتشعر باللذة والمتعة فيه، فإذا ما صكّ أُذنَها طارقٌ غريبٌ استهجنته واستنكرته وكثيراً ما لفظته، لأنه في أبسط حالاته لا يعبّر عما يجيش في خلدها ويمور في نفسها، بل هو مصنوع يباين طبعها، فهو كالتمثال مهما بلغ وتألق حُسْنه لكنه من الروح في خواء.

والتاريخ الأدبي العربي قديمه وحديثه يزخر بشواهد عديدة لهذه الظاهرة، (ولما دخلت الفلسفةُ اليونانيةُ العربيةَ جاءت معها الفلسفات الأخرى، وأُدْخِلَت الزينة اللفظية والزخرفية الكلامية فاستحسنها العرب، ولكن لما أوغل فيها أبو تمام أصبحت مستهجنة، ومال العرب إلى البحتري)[2].

هذا التغريب من أبي تمّام جعله يبتعد عن الذوق العربي وصار بمنأى عن الحسّ العربي، هذه القضية تبرز اليوم بثوب جديد، ولأسباب مختلفة،

---

(١) نفسه المرجع ص ٦٦.
(٢) نفسه ص ٦٤.

ومن أعظم الأسباب؛ الهوّة الواسعة القائمة بين الدول المتقدمة والدول النامية، ألجأت الكثير إلى الإحساس بالتخلّف الفكري وازدراء ما عندهم من زاد ثقافي، ولشدة اندفاع القوم على هذا الوافد الجديد ـ دون رويّة ولا تمعّن ـ بدأت الأصالة عند بعضهم بالانحسار تدريجياً، ذلك لأن الأصالة قد بدأت بفقد أشد مقوّماتها أهمية، ألا وهي القدرة على التعبير عن واقعها المعايش وبيئتها الحاوية لها، والوعاء الذي تنمو فيه.

ولكي ينشأ أدب أصيل، يستلزم ذلك وجود أدباء أصيلين، يعرفون من أين يأخذون إذا أخذوا من غيرهم، وهم على بيِّنة ووضوح من أمرهم ولا يكونون كحاطب ليل، وأفضل المجدّدين (هو الذي يستعير من الخارج على أن يكون راسخ الكعب في أدبه ويعرف أدبه معرفة الفقيه المتمرس كي لا يضيع المُثُل القومية وحاجات شعبه الفكرية ويكون سبيلاً للتقويم ولِيَفي بحاجات مجتمعه)[1].

أما ذلك المنزلق الذي انحدر إليه عدد ضخم من مردِّدي الأصداء دون بصيرة ولا تدبّر، إنما يجتث الأصالة من أرومتها، ولا يُبقي لها قراراً أبداً، وهذه الرعونة التي حلّت في عقول بعض مَن يظنون أنهم أصابوا الأصالة في عمقها، فهم خاطئون، وما التجديد الذي قاموا به إضافة جدّة للأصالة (ولكنه جديد ليس فيه أصالة فنية وليس فيه أسلوب مشرق وهو بعيد كل البعد عن الأساليب العربية لأن هذا المجدّد ليس له ذخيرة أدبية أصيلة ولم يتزوّد بالتجارب الفكرية العميقة وأضاع قابليته في المزاوجة الأدبية ولم يُراعِ الإخصاب الحضاري بين العرب والغرب لجدب في أدواته وضعف ثقافته)[2].

وحتى يرتقي الأديب إلى الأصالة، لابد له من اكتساب أدواتها، وأولها

---

(١) نفسه ص ٦٨.

(٢) نفسه ص ٦٧.

القاعدة الثقافية الواسعة التي يرتقي عليها وهو على علم بما يصنع، ونظر ثاقب يمكِّنه من تمحيص الأمور وإدراك الروابط والصلات، ليأخذ من كل إناء بقدر معلوم لا تزيّد فيه ولا تقتير لكي لا يلقي ظلالاً كثيفة فتنطمس كل المعالم ولا تنبهت الصورة فلا يرى منها إلا أشباحاً متلاشية، واللغة أمضى سلاح في تحقيق الأصالة، وما تحويه من أساليب وتراكيب، اختصّت بها لغة دون أخرى - هي ميّزة تحدد الهوية الحضارية للكاتب الأصيل، ومَن كتب بلغة من اللغات ثم استوعب ما عند اللغات الأخرى من أساليب وتراكيب وحتى بعض الألفاظ ليضمنها كلامه في لغته الأصلية، فإنه في أيسر منطوق لم يتمكن من هضم المضامين الغيرية، فاستعار ألفاظها وتراكيبها وصبّها في حروف لغته بعد إجهاد نظر في المعاجم والقواميس،هذا النوع لا يصنع أصالة مطلقاً، وإنما هي «ترجمة» ولا يرقى لأكثر من مترجم، وهذا صنيع يده.

الأصالة عند العقّاد:

القارىء الواسع الاطّلاع صاحب القدرة على الاستيعاب والفهم ذو الأطراف المتباعدة في الثقافة، يحسن أن يكون حين الأداء متنوعاً عميقاً في نتاجه لأنه قد استمدّ ثروة تعينه عند الحاجة، ولا شك أنه يتأثر بما اطّلع عليه واستمدّ منه، وتترقرق شخصيته فهي قابلة للظهور التام الشامل كما أنها غير قابلة للظهور، أو الإطْلال، وهكذا تكون المادة التي اطّلع عليها زاداً يقيم أوده، كالنبات يمتص من عناصر الأرض، ليصنع بعد ذلك ثمراً مختلفاً ألوانه ولا يستطيع قائل أن يقول إن هذه الثمرة هي ذلك التراب المعبوط بالأسمدة والسباخ، ولكنه أخذ مادته من تلك العناصر ودخلت في تركيبه، وتباين الثمر وتغاير خلال عملية النضج، وإلا لتساوى الثمر من حيث أنه يمتص غذاءه من مصدر واحد، وكذلك الفكر، يرتشف من هنا ويمتص من هناك ويعبّ من قريب وينهل من بعيد ثم تتم عملية التلاقح الفكري. وهي عملية ذهنية بحتة تخضع لمصدر الأخذ من جهة ومن جهة أخرى تخضع للقدرة الطبيعية لدى

الفرد على الاستيعاب ومن ثم العطاء بمحتوى جديد تتمثل فيه الندرة والتفرّد.

ولا يمكن القول بتاتاً أن هناك فنّاناً استطاع أن يستمدّ كل إنتاجه من نفسه دون أن تكون له موارد حافلة وراسخة في معارف غيره وأفكارهم، و(المؤلفون الذين اشتهروا عند الناس بالعبقرية، وعُدّوا من الأفذاذ وأصحاب المناهج المستقلة لم يسلموا من النظر في مناهج غيرهم، والإفادة منهم في المنهج كما أفادوا منهم في المادة)[1].

وهذه طبيعة التقدّم في الفكر الإنساني يأخذ المتأخر عن المتقدم، وهو بين أن يجترّ ويكتفي، وإما أن يقوم بإمراره على ذاته وفكره، فتتوقد القضايا المستجدة في نفسه، وهكذا يضع خطوة على طريق الرقي البشري..

والعقّاد صاحب الشراهة الفكرية والنهم الشديد، قد تأثر ولا شك خلال مطالعاته الكثيرة جداً بكَمٍّ هائل من الكتّاب والمفكرين ولا ريب كذلك أن ظلالاً كثيفة من هؤلاء الكتّاب ألقت بنفسها على إنتاجه الأدبي والفكري، ولكن القارىء للعقّاد لا يستطيع الخروج عند قراءته إلا أن يقول أن هذا الكاتب إنما هو العقّاد فحسب، ولا يتأتى ذلك نتيجة تراكيب الجمل عنده والأسلوب المكثف الرفيع فقط، بل المضمون، حيث تتلمس شخصيته في كل سطر وفي كل فكرة، وتشعر مطمئناً أنها خرجت من عند العقّاد ذاته، لأنك تراه شاخصاً عندك.

هذه القدرة النادرة صانعة الأصالة، لأنها تستفيد من تجارب غيرها وتقول ما عندها من نتاج جديد له جذور ضاربة في الأصالة، ولذلك عندما تطل على الملأ يحس بها المتلقّون لها بصدق الإحساس وحقيقة المشاعر وأنها قطعة من فؤاد ذلك الشخص أو بعضاً من حشاشة نفسه، (والعقّاد من القوة بحيث يطبع جميع آرائه بطابعه الخاص، وكأنها منبعثة عن ذاته تلقائياً)[2].

---

(١) د. بدوي طبانة ـ السرقات الأدبية ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٤ ص ١٥.
(٢) مصطفى عبد اللطيف السحرتي ـ دراسات نقدية في الأدب المعاصر ـ ص ٤٨.

والأصالة في الإبداع تتجلى عند العقّاد حيث استطاع في بداية هذا القرن الإحساس بمشاكل الأدب، ووضع يده على موطن الداء فيه، وبدأ علاجه باستئصالها، وكلفه ذلك الدخول في معارك فكرية وأدبية استمرت فترة طويلة قاربت نصف قرن من الزمان، كان له أخيراً كسب جولاتها وانتهى منتصراً.

وفي خضم المعارك الفكرية والأدبية برز العقّاد، ولعلّه (انفرد في مطلع هذا القرن بفهم واضح لمشاكل من صميم العمل الأدبي وعزف عن التردّي في هاوية التزويق اللفظي والضحالة المعنوية والعاطفية الملتاعة التي شملت الجميع. واستقل باتجاه واحد يعالج فيه قضايا الشعر واللغة والأدب على نحو لم يسبق له مثيل ولم يكن له نظير)[1].

وبدأ الخطوة الأولى في الابتعاد عن التراكيب الديوانية العقيمة الممجوجة والتي في واقعها لا تمثل العصر الذي يعيش فيه، بل هي موروث من سَقْط المتاع يشقى به وارثه. وأبلغ دعامة في الأصالة عند العقّاد تلك التجربة الخاصة التي عركها وبالتالي أبعدته عن التفسير الطبيعي والاجتماعي للحياة، وبزوغ التفوّق والنبوغ رغم ظروفه الاجتماعية الصعبة والبيئة العلمية المتواضعة، فحالته المادية كفاف ولا زيادة، وما حصل عليه من شهادات لا يرفع شأنه بين أقران متطاولين ينتصب الواحد منهم فوق أكداس من الشهادات والإجازات العالمية، لم تقع عين العقّاد على واحدة منها قبل ذلك، ولكنه بتجربته الخاصة وبعصاميته الأكثر خصوصية تمكن من الإحاطة بالثراء الفكري والثقافي جلّه، ووظّف تلك الهبة الربانية أحسن توظيف وانتقل بها ليس إلى المقدمة فقط بل إلى القمة التي لا ترام.

وهو لا ينفي عن نفسه تأثّره بمَن قرأ لهم واطّلع على كتاباتهم، ويعلن

---

(١) عبد الفتاح الديدي ـ الفلسفة الاجتماعية عند العقّاد ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٩ ص ٣٣.

ذلك صراحة، ويراها حالة صحية طبيعية لا تتصادم أبداً مع عنصر الأصالة، ولكنها على العكس من ذلك، فهي تعمّقها وتمدّ لها أرومة بعيدة الأطراف في أعماق سحيقة، ويقول عن نفسه: (ولقد يرى بعض الناقدين أنني أتأثر بما أقرأ فيما أكتب وأني أنحو هذا النحو أو ذاك مما أعجب به من آراء المفكرين وأنماط التفكير. فليس لي أن أقول في هذا الرأي إلا أنني أعلم غير ذلك من شأني وأنني لا أحسب تفكير الإنسان إلا جزء من الحياة ونوعاً من الأبوّة. فليس يسرّني أن تنمى إلى أفكار كلّ مَن أقلتهم هذه الأرض من الأدباء والحكماء والعلماء إذا كانت غريبة عني بعيدة النسب من نفسي)[1].

وسمة الوضوح ظاهرة بتلك المقولة، فالتأثر الذي يتم حين القراءة والاطّلاع على ما كتبه الآخرون، أمر لا بد منه، ومنه يتزود القارىء، وهو لا يبعد عن الأصالة مطلقاً، ولا يضعضع من قيمتها أبداً، فكما أن الأشياء لا تنبت من فراغ فكذلك الفكرة لا بد لها من استمرار نمائها من المحيط بها، ثم تبدأ بعد ذلك رحلة التفرّد والأصالة.

ولربما كلمة هنا أو فكرة هناك صارت عند آخر منهجاً، أو أقام عليها مذهباً متكاملاً، ولذلك فالكاتب أو الأديب (يحاول أن يجد التعبير المناسب عن رأيه خلال عرضه لرأي الآخرين. ومعناه أيضاً أنه لا يبدأ أبداً من الفراغ وأنه يشرع في عمله من نقطة انتهاء الآخرين)[2].

والتوسّع هنا في طرح موضوع الأصالة في كتابة العقّاد للعبقريات ـ قد يكون فيه تجنياً وعدواناً عليها في صميم موضعها من البحث، لذلك يكتفي بالإشارة، حتى يأخذ موضوع الأصالة حقه من الأدلة والإثباتات على صدق ما طرح من أصالة عند العقّاد.

---

(١) عباس محمود ـ مراجعات في الآداب والفنون ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٣ ص ٤٢٦.

(٢) عبد الفتاح الديدي ـ الفلسفة الاجتماعية عند العقّاد ـ ص ٢٨.

والعبقريات مثال فريد في الكتابة عن تلك الشخصيات التي يكنّ لها الإنسان ـ حيث تنمو إنسانيته ـ العظمة والتكريم، ولا التفات لمن ثلمت تلك النزعة الفطرية فيه، وأدواؤه عسيرة، واستواء النحيزة المعوجّة أمر عصي غير مقدور. وإن قدر عليه فبشق الأنفس، إن استرجع بصدق وعدل. وهذا أندر من الكبريت الأصفر كما يقولون، ولا يقاس عليه.

وقد قام العقّاد بدور رائد جبار في هذا المضمار، ونصب منهاجاً لم يألفه الأوائل، بل حتى مَن عاصروه، وقدح فيه كثير من النقّاد وعابوا عليه منهجه، ويجب أن نقرر حقيقة لا بأس من إيرادها وهي أن بعض مَن عابوا عليه وسفهوا طريقته كان منطلقهم من عدم القدرة على المجاراة، ولم يؤهلوا بقدرات تساير ما عند العقّاد، تلك القدرات التي نركت له العنان ليخوض في أي علم من العلوم التي رامها كأحسن ما يكون المبرز فيها وحدها لا في غيرها.

وتلمح هذا في معظم دراساته، وأما في العبقريات على الخصوص (فقد أفاض في مجال التحقيق التاريخي، والأدب العربي، إلا أن له منهجاً يكاد يكون منفرداً به، فهو حيال قضايا الإسلام أشبه بالعالِم الكيميائي الذي يعتمد على نتائج التحليل، والعالِم الرياضي الذي يعتمد على مقايسات لا تحتمل مناقشة، والعالِم الفيلسوف الذي يعتمد على مسلّمات المنطق، والمقارنة الدقيقة القائمة على الإقناع بعد ذلك، أساس ثابت لدى العقّاد حين يكيّف قضية من قضايا الإسلام، أو حين يعالج أمراً من أموره)[١].

والجِدّة جليّة واضحة في منهج العقّاد، غير مسبوقة بغيره من كتّاب أمته ولا نظير لها في الدراسات العربية المعاصرة، وحتى القديمة منها التي لم

---

(١) محمد عبد الله السمان ـ العقّاد ومكانته في الدفاع عن الإسلام ـ مجلة الرسالة ١٨/٣/١٩٦٥ ص ٤٧.

تألف هذا النمط، وقد تتشابه بقدر محدد مع قريناتها من السِيَر في الآداب الغربية، ولكنها تفترق عنها من حيث المعالجة، لما تحمله من مضامين ودوافع شعورية ومركّب ثقافي حضاري لم يَنْبَت عنه العقّاد لحظة، يظهر بوضوح الفارق عمّا ألفه الغربيون.

وما يثار من أن العقّاد حبس نفسه على منهج واحد محدد، فهذا يعني أولًا أنه أخْذٌ غير واعٍ. وهذا حكم مغلوط لا يصمد أمام المنطق ويتهاوى عند الدليل العلمي المقرر، وليس العقّاد بالذي يحصره مذهب إلا أن يكون مذهب الذات المتمردة عنده.

وحين تسمق كتابات العقّاد بأصالتها إلى سماء عالية، وخاصة العبقريات، فلا غرابة في الأمر، لأنها اقتطعت من نفس كاتبها شعوراً وإحساساً وتركيبة ثقافية وفكرية تمازجت كلها بين أرجاء تلك النفس العبقرية، لتخاطب الإنسان في أي ملّة كان وبكل لون ولسان. وبهذا القدر من الأصالة يستطيع العقّاد في كتاباته أن يسمو إلى الشوامخ العالمية (فإنها على ما فيها من تحديد للمعالم الذاتية، وتشخيص للخصائص الإنسانية، تتضمن أصالة في أسلوب علمي متّسم بالحركة والقوة والتحليل، وروعة في تجسيد الصورة الفنية المعبّرة أقوى تعبير عن كيانها وشخصياتها)[1].

والتركيبة الثقافية والعلمية هي السمة الأساسية في تحديد الأصالة عنده، فهي رافد عريض يغذيه في اصطناع المنهج الذي يريد خطّه لنفسه، ويرى بوضوح ذلك الحشد الهائل من المعارف والفنون وكأنها أدوات تعينه على فتح مغاليق وخفايا كثيرة، وتيسّر له دروباً شائكة وتمدّه بقدرة (عجيبة على رسم الصورة الفردية التي هي جزء من الصورة الإنسانية الكاملة أو القريبة من الكمال، وتحليلها في ضوء علم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة،

---

(١) وحيد الدين بهاء الدين ـ من الأدب العربي المعاصر ـ ص ٣٣.

لاستنباط ما فيها من عناصر العظمة والعبقرية والمجد، ومزايا الأخلاق والجمال والبطولة)[1].

والأصالة توجب على صاحبها أن يكون ذا معالم واضحة، بمعنى أن تكون له نظرة واضحة ومميزة للحياة تنشيء له منحىً أو مذهباً وربما فلسفة خاصة للحياة، والعقّاد من الذين لم يتركوا موضوعاً في أي شأن من الشؤون المُعاشة إلا وطرقه واستفاض فيه، فلا بد من استشفاف رابط متصل بين أرجاء ما كتب وضياء يسري في كل مؤلفاته يدلان على فلسفة محددة لها شأن الهيمنة شاهدة على أنَّ تلك المؤلفات إنما صدرت عن نفس واحدة وهذا متحقق تماماً في كتابات العقّاد كلها و(بوسعنا أن نستنبط للأديب الكبير من خلال كتاباته المنوعة، فلسفة عامة متّسقة الأجزاء، قوامها الإيمان بالروح والاحتفال بالمثل الأعلى والاعتزاز بكرامة الإنسان، والشعور بالحاجة إلى التغيّر في المحور والأساس والدعوة إلى التعاطف والتفاؤل والسلام).

(والعقّاد يؤكد في أكثر من موضع في دواوينه وبحوثه أن الروح هي حقيقة الوجود، وأن الجوهر والباطن هو الأصل الكامن وراء البادي والظاهر)[2].

وهي فلسفة تَعْبُر من القشور إلى الجوهر، وتكدّ في طلب الحق، وهي ممتدة في كل ما سطّرته أنامل العقّاد من دراسات وبحوث مختلفة، فلسفة قائمة على الإحساس بالكرامة والتفرّد، يقول عنها الدكتور محمد مندور: (والأستاذ العقّاد من النفر القليل في بلادنا الذين نستطيع أن نستخلص لهم من مجموع إنتاجهم الثقافي فلسفة عامة في الحياة والأدب، وهي فلسفة يمكن أن نجملها في لفظين «الفردية، والحرية» فالفردية هي التي أوحت للعقّاد بأن يناضل طوال حياته في مجال الحياة العامة ضد الحكم المطلق،

---

(١) نفسه ص ٣٣.
(٢) عثمان أمين ـ الجانب الفلسفي عند العقّاد ـ مجلة الهلال إبريل ١٩٦٧ ص ٩٤.

والمذاهب الجماعية التي يفنى فيها الفرد.

أما الحرية التي تعتبر المنبع الثاني لفلسفة الأستاذ العقّاد العامة في الحياة والأدب فنستطيع أن نجدها في عدد من مقالاته الثقافية العامة والنقدية الأدبية خاصة على السواء)[1].

(١) د. محمد مندور ـ النقد والنقاد المعاصرون ـ دار القلم ـ بيروت ص ٧٠ ـ ٧٢.

٣ ـ التـــأثر

١ ـ مفهوم التأثر:

ورد في أحـد تعاريف الحضـارة.. أنها أخـذ من سابق وإعـطاء للاحـــق ، والحياة تسير وكلها أخذ وعطاء، (فالجديد من القديم يأخذ، والمبتكر يضيف إلى ما عرفه وإلى ما عرفه غيره ما استطاع أن يضيف ولا يسمى فعله إضافة أو تجديداً أو ابتداعاً، إلا وهو ينظر إلى هذا القديم. ونحن نشخص إليه، ونزن أفكارنا ونوازعنا به)[١].

فالمتقدّم السابق ميزان للجديد اللاحق، يعرف به جِدّته وابتكاره، والتاريخ يعرض لنا في صفحاته كثيراً من العباقرة والمبرزين، ولو تمعن الدارس فيهم، لوجدهم من غيرهم يستقون في جوانب عديدة من المعارف أو المناهج، وتكمن قدرتهم في إضفاء روحهم على أعمالهم و(التاريخ المقارن عدّ «مونتسكيو» نابغة فيه بما كتب في مؤلفاته المشهورة «رسائل فارسية» و«عظمة الرومان واضمحلالهم» و«روح القوانين» وبما اشتملت عليه تلك الآثار من عرض واسع المدى لوقائع التاريخ والسياسة، وبما درس في تلك المؤلفات، مع التجرّد الهادىء الذي يوصف به العالِم الطبيعي، ومن التطور

---

(١) د. بدوي طبانة ـ السرقات الأدبية ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٤ ص ١٥.

الدستوري للشعبين الإنجليزي والفرنسي، وأحوالهما القائمة لعهده، ووازن بينهما، ثم قابل بينهما جميعاً وبين نظائرهما عند الرومان، وعند كل أمة قديمة أخرى ذات تاريخ مسطور.

«لم يكن «مونتسكيو» مجدّداً في هذا المجال كما يدّعي، فقد كان أول مَن نادى في القرن الثامن عشر بوجوب نقل التاريخ من ميدان الحرب إلى مجلس الدرس «جيوفني باتيستافيكو» الذي ظهر مؤلفه العظيم «أصول علم جديد» في عام ١٧٢٥ م. ولقد اعتبر «فيكو» التاريخ في هذه الرسالة الشاملة فرعاً من علم واسع شامل لشؤون المجتمع الإنساني، وذهب إلى أن منهج بحثه يقوم على أصول منطقية جديدة، ونظر إلى كل عصر من عصوره على أن له مكاناً خاصاً من نظام تطوري، وتناول مجرى الحوادث من حيث هو دوري ومطّرد معاً».

«ولقد كان «مونتسكيو» تلميذاً «لفيكو» وتابعاً محسّاً بتبعيته له، وعلى الرغم من أن هذا الموضوع قد كثر فيه الخلاف، فقد عثروا في خزانة كتبه على نسخة من كتاب «فيكو» وقد طبق مبادئه أعجب تطبيق، بما أدلى به في مؤلفاته المذكورة ومثل ذلك يمكن أن يقال وأن يحقّق في كل عمل وُصِف بالجِدّة، ووُصِف صاحبه بالإبداع»[١].

وعلى هذا المنوال تسير البشرية، فالمتأخر يتبع أثر المتقدّم، وهكذا ترتفع لَبِنات البناء لَبِنة إثر لَبِنة فيكون فيها تمام البناء.

وأسباب التأثر كثيرة وعديدة، منها الإعجاب من المتأثِّر بشخص المتأثَّر به وهذا كثير الحدوث، وهو حادث في كل ساعة وحين. وفي جميع ميادين الحياة، ولعل أقرب مثال طبيعي من الحياة التي نحياها، إعجاب الابن بأبيه، وتقليده في معظم تصرفاته وحركاته، حتى قال القائل: «مَن شابه أباه فما

---

(١) د. بدوي طبانة ـ السرقات الأدبية ـ ص ١٥ ـ ١٦.

ظلم» فهي نزعة ترمي صاحبها في أحضان تصرفات المعجَب به.

وربما تعدى الإعجاب شخص المعجَب به إلى العمل المؤدَّى، أي إنتاج المعجَب به والظاهرة المبتدعة التي صنعت على يديه، وعندنا أمثلة كثيرة في ذلك الشأن، فالمعارضات والتقليد في الشعر العربي على امتداد تاريخه وأغراضه جليّة، وينسحب هذا التأثر بالظاهرة على صنوف المعارف وحتى السلوك.

ويمكن أن يكون من أسباب التأثر الحسد والجفوة، فيعبّ صاحبها من تلك الشخصية أو من إنتاجها ما يحاول به أن يرقى إلى ما هو أعلى وأسمق، ولكنه في حقيقته أسير ذلك الشخص دون وعي منه لوضعيته.

٢ ـ التأثر عند العقّاد:

والعقّاد حين يتأثر بغيره فإنه ينطلق من إعجاب في نفسه وتقدير عظيم لكاتب مقتدر مثل «توماس كارليل»، ولا يهدأ لسان العقّاد بالثناء عليه، فلا يخلو موضع للمدح إلا أجزل له الثناء العاطر والتبجيل الذي يستحقه، وقد دفعه هذا الإعجاب المنقطع النظير إلى أن (يدمن القراءة في توماس كارليل)[١].

وقد تأثر بكتاب السِيَر من أمثال «بلوتارخوس» وأعجب بمنهجه في تقدير العظمة الإنسانية وتألقها على يديه، وما يغالط به البعض من عدم تأثر العقّاد بمَن كتبوا قبله، فإنه كلام لا يقف في صالح العقّاد وما ذكروه ليس صائباً، فالعقّاد يعترف بالتأثيرات الفكرية والعلمية الغربية في كثير من كتبه فيقول: (انتهيت من كتاب ساعات بين الكتب في نحو خمسمائة صفحة أودعته ثمرة الاطّلاع والتأمل في أهل مذاهب الفكر الحديث، وأولها مذهب دارون ومذهب نيتشه في السوبرمان، وأتممت رسالتي لمَجمع الأحياء تلخيصاً للآراء في فلسفة النشوء وفلسفة القوة وفلسفة الفطرة التي تهذبها

(١) عبد الحي دياب ـ عباس العقّاد ناقداً ـ ص ٩٨.

الرياضة النفسية والاجتماعية)[1].

والعقّاد ينتمي بتشكيله الثقافي إلى الثقافة الأنجلو سكسونية، لأن أغلب دراساته واطّلاعاته كانت في هذه الثقافة الغربية، لأنه يجيد القراءة بها على سواها من الثقافات الأخرى، وقد (تأثر العقّاد بثقافته الإنجليزية النامية. وتمتاز الثقافة الإنجليزية بحرصها دائماً على ربط الفلسفة والأدب والنقد بالبحث النفسي كأنه جزء منها وكأنها جزء منه، فاشتد التقارب بين العقّاد ونظرية الأدب النفسي.

وأغلب الظن أن العقّاد فوق تأثره بالفكر الإنجليزي الذي يربط دائماً بين كافة الاتجاهات العلمية والفكرية والتيار النفسي، وفضلاً عن محاكاته لأسلوب التراجم والسِيَر في العصر الفيكتوري أثناء القرن التاسع عشر بأكمله)[2].

وقد أفاد العقّاد من هذه المحاكاة لإنتاج العصر الفيكتوري، وأكسبته نظرة أبعد في إدراك (العامل النفسي المسيطر على السِيَر والتراجم في إنتاج العصر الفيكتوري، فكان ذلك بمثابة الالتقاء المنتظر والتجاوب الطبيعي بين مخططه في كتابة السِيَر وطريقة كتاب العصر الفيكتوري ببريطانيا في تأليف التراجم والسِيَر للأشخاص)[3].

وليست المدرسة الإنجليزية هي وحدها التي تأثر بها العقّاد، بل تأثر بثقافات مختلفة وبنِسَب متفاوتة، فهو حين يتحدّث عن العظمة والعبقرية ويغدو في شرحها وتعليلها نراه (متأثراً ببعض المدارس الغربية التي تقدس الأفراد والطبائع الفردية، وتفسّر مختلف حوادث التاريخ على هدي هذين الأساسين، وقد أورد العقّاد صفات العبقري انطلاقاً من تكوينه الجسدي،

---

(١) د. جابر قميحة ـ منهج العقّاد في التراجم الأدبية ـ ص ٩٨.
(٢) عبد الفتاح الديدي ـ العقّاد ونظرية الأدب النفسي ـ الهلال ـ مارس ١٩٧٢ ص ١٢٤.
(٣) عبد الفتاح الديدي ـ ينابيع الفكر المصري ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٢ ص ١٤٠.

وهي مدرسة لومبروزو الإيطالي، وخلاصة رأيه أنه يقرر بعد تكرار التجربة والمقارنة، أن للعبقرية علامات لا تخطئها العين على صورة في أحد من أهلها، وهي علامات تتفق وتتناقض، ولكنها في جميع حالاتها وصورها نمط من اختلاف التركيب ومباينة للوتيرة العامة بين أصحاب التشابه والمساواة)[١].

وهذا الترابط التأثيري، سنّة في الكون، كما هو سنّة في الأدب والفكر، لا يمكن التملّص منه، وهو أقرب شيء بالحلقات المتصلة المتشابكة، تتواصل الواحدة بسابقتها ولاحقتها فتبقى ما بينهما ثابتة مستقرة، ولو انحلّت واحدة لانفرط التلاحم وتقطعت الصلات، وهكذا ينشأ العقم الفكري والجفاف الثقافي وعلى الإنسانية أن تبدأ من حيث بدأ أول الأجداد، ولهذا يجب التأكيد على أن (شخصيتنا ليست معزولة بحالة من الأحوال إذ لا توجد شخصيتنا إلا لأننا جزء من التاريخ، تاريخ بلد وتاريخ حضارة ولا تقبل أي حضارة التفسير إلا على ضوء الحضارات الأخرى)[٢].

ولذلك فتأثر العقّاد لا ينفي وجوده الذاتي أبداً، وهو تأثر عادي، يستمد تسويغه من طبائع الأشياء، وهو تأثر يحدث لأي قارىء ويتبين عند كل كاتب كما سلف، والعقّاد بمزاياه النفسية وبسبب من حضور شخصه الدائم في كل موقع وفي كل حين، جعله لا يتوغل في أحراش عذراء من المصطلحات والتعاريف، ناتجها الغموض والإبهام، و(واقعية العقّاد كانت تأبى عليه الابتعاد عن تيار علم النفس الذي يوثق الروابط بين الفكر والعالم الحقيقي الفعلي. فكان يرى في علم النفس خير وسيلة لضمان تعلّق الفكر تعلقاً قوياً بالواقع الفعلي ولا يداخله زيف التلفيق أو التهويل)[٣].

---

(١) محمد الكتاني ـ دراسة المؤلفات الجديدة ـ دار الثقافة ـ المغرب ص ٢٦.
(٢) عبد الفتاح الديدي ـ الفلسفة الاجتماعية عند العقّاد ـ ص ٣٩.
(٣) عبد الفتاح الديدي ـ ينابيع الفكر المصري المعاصر ـ ص ١٤١.

وخلاصة ذلك يمكن القول أن التأثيرات الفكرية تتشابك بين الناس على تلك الوتيرة، ولا يعني ذلك بحال من الأحوال، أن نخلع عليهم ـ زوراً وبهتاناً ـ صفة التقليد والمتابعة العمياء.

ولكنها روافد تتجمع في مصب واحد يغزر فيفيض إبداعاً وأصالة، تلك هي الشخصية المتأثرة المبدعة التي تساوقت مع منطق الأشياء.

❊ ❊ ❊

٤ ـ كتّاب تأثر بهم العقّاد

أولاً: بلوتارخوس: (٤٦ ـ ١٢٠ م)

مؤرخ وناقد يوناني ـ اشتهر بالنزاهة، فلم يؤثر عليه انتماؤه لليونان أن ينصف الرومان حين عقد في مؤلفه المعروف «حيوات متوازية» مقارنة بين شخصيتين إحداهما يونانية والأخرى رومانية، ولم يدخل اعتزازه بثقافته ووطنيته في أحكامه، وبذلك تكلم بحياد تام وبأمانة بالغة عن الشخصيات التي درسها.

ويعتبر أعظم مَن كتب السيرة في العالم القديم دون منازع، وكان ينزع إلى استظهار الجانب الخلقي، واشتهر به، وألّف في الأخلاقيات، وهي بحوث على شكل محاورات.

أما كتابته في التراجم فإنها (تشمل سِيَر بعض القوّاد والساسة اليونان والرومان. وفيها يسرد المؤلف سيرة عظيم يوناني متبوعة بسيرة عظيم روماني مشابهة لها، ثم يعقد مقارنة بينهما. ومن ثم يحمل هذا الكتاب اسم التراجم المتقابلة. وقد وصلنا منها ٢٣ سيرة مزدوجة. وأربع تراجم منفردة)[١].

---

(١) د. عبد اللطيف أحمد علي ـ مصادر التاريخ الروماني دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٠ ص ٦٢ ـ ٦٣.

وظهوره في النصف الثاني من القرن الأول الميلادي كان له شأن كبير في دراساته حيث عايش تلك الفترة التي ظهرت فيها عظمة روما وكان لها شأنها ورجالها، فأخذ يقارن بين رجال هذه الإمبراطورية الفتيّة وبين رجال قومه وحضارته التي ولّت، وكتابه الخالد عن أولئك الأعيان من اليونان والرومان آية في العظمة في مضمار السِيَر، ويشهد (بقدرته على وصف أطوار النفس وقراءة القلوب، وهو لا يكتفي بسرد الحوادث، وإنما يحاول أن يراقب كيف يشكّل السياسي أو الجندي تلك الحوادث ويطبعها بطابعه، وأول ميزاته هي القدرة الفائقة على وصف كل شخص على حِدة وصفاً بين الدقة واضح الحدود، فأنت من كتابه في متحف رائع حافل ببدائع الصور، وكل صورة لها جوّها الخاص ومعالِمها الممتازة وقصتها المتفرّدة. وهو في سَوْقه للحوادث لا يخضع للترتيب التاريخي، فنحن لا ندري هل الحادثة التي يقصّها علينا قد حدثت بعد الحادثة التي رواها لنا من قبل أو سبقتها، ولكننا برغم ذلك بعد أن نطالع صوره ونتدبر روايته نرى أنه قد استوفى جميع الحقائق المطلوبة)[1].

هذه الفنية العفوية تتجلى في كتابات «بلوتارخوس» كأبلغ ما تكون وأصدق. وخلال استطراده يلمّ بملامح الصورة كلها، ويجسدها بإطار من الجمال الأخّاذ. ويتبع «بلوتارخوس» في هذه السِيَر منهجاً مطّرداً فيعرض ميلاد الرجل الشهير ثم شبابه، فأخلاقه، فأعماله، فظروف موته. ويبثّ في ثنايا وصفه كثيراً من المواعظ والحِكَم الأخلاقية والحكايات الطريفة، فهو يعتني بالشكل أكثر منه بالجوهر، ويهدف إلى إمتاع القارىء والترويح عنه واطّلاعه على نماذج من السلوك الخلقي والسياسي)[2].

هذه الاستطرادات جعلته يجانب التسلسل الزمني للشخصية حيث ينمو الحدث مع نمو الشخصية أثناء توالي الأيام والسنين، وهي نزعة ترضي إنسان

---

(١) علي أدهم ـ على هامش الأدب والنقد ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٩ ص ٣٠.
(٢) د. عبد اللطيف أحمد علي ـ مصادر التاريخ الروماني ـ ٦٣.

العصر الحديث، ولذلك فإن (ميلنا إلى الترتيب التاريخي التعاقبي نزعة حديثة، ولعلنا نشعر بها أشد شعور في العصر الحديث لأننا نحسّ إحساساً قوياً أن الأفراد والشعوب في حركة مستمرة وتطور دائم، فنحن من ثم حريصون على أن نعرف كيف طفر الشباب الطامح من الطفل الغرير، وكيف نجم الكهل المجرّب من الشباب ونستخلص من ذلك أن الحوادث تصقل الرجال ولكنها لا تصنعهم صنعاً ولا تخترعهم، وقصاراها أن تجلو ما اكتن فيهم من قوة وعزم ورأي وتدبّر، ونعلم من ذلك مصداق المثل اللاتيني القائل: «إن الإنسان لا يصبح شريراً بغتة» وعنايتنا في العصور الحديثة بأن نتبع الخطوات ونقفو الأثر سببها كوننا نعلم أن وراء الأعمال البادية للعَيان البواعث المستترة وهي في غاية الدقة والتعقيد)[1].

وربما كان عدم الاهتمام بالترتيب الزمني راجعاً إلى تأثره بالأخلاقيات، لأنها من مكوّناته العلمية، حيث درسها في أثينا مع الفلسفة والعلوم الطبيعية والبلاغة فإن تأثيرها ظل باقياً في نفسه متعلقاً بها، كل هذا الاحتفاء بالجانب الخلقي جعله يهمل عامل الزمن إلا حيث يغذّي الناحية الخلقية.

ومن أهم السمات التي تطالعك حين قراءة «بلوتارخوس» البساطة التي تأتي عفو الخاطر دون تكلّف أو تصنّع، يقذفها الخاطر دون مشقة، و(يخيل إليك وأنت تقرأ تراجمه للعظماء أن الترجمة خرجت مكتوبة وحدها لفرط بساطتها وانسجامها وموافقتها لمجرى الأمور الطبيعية... وملابستها للعظيم الذي تمثله وتكسوه بغير فضول ولا تعمل ومشابهتها للخلائق الحيّة التي تحيا لنفسها وتسير على قدميها وتتماسك أعضاؤها وأنت لا تدري كيف كان مساكها، ولكنك إذا أقبلت تدرس المقدرة التي أتاحت «لبلوتارخوس» أن يعاطف العظمة من كل نوع من أنواعها «هذه العاطفة السهلة البديهية التي توهمك أن الرجل يتكلم عن أبنائه أو معارفه وأهل جيرته» أسلوب أصيل

---

(١) علي أدهم ـ على هامش الأدب والنقد ـ ص ٣١.

واسترسال لا أثر للكلفة فيه يبيّنان لك أنه عظيم خلق لفهم العظماء ودرسهم كأنه لا يدرسهم. والحكاية عنهم كأنه يحكي عن حوادث كل يوم أو عن أنباء الأغمار التي لا تقلّ غرابة فيها)[١].

ولعناية «فلوطارخس» الشديدة بالأخلاق والقيم صار لا يهتم كثيراً بالأعمال التي يراها الناس عظيمة، ولكنه لا ينظر إليها إلا متى ما خالطتها القيم والأخلاق وقد ذهب «فلوطارخس» في مقدمة دراسته عن الإسكندر إلى توضيح مقصده من تلك الدراسة و(أنه ليس من غرضه أن يكتب حياة الإسكندر أو القيصر الذي قهر «بومبي» ولا بد أن يكون واضحاً لدى القرّاء أن غرضه ليس هو كتابة التاريخ بل الحيوات، وأوضح استغلال لا يعطينا أوضح اكتشافات عن الفضيلة أو الرذيلة عند الناس، فبعض الأحيان نجد عبارة أو حركة تنمّ بطريقة أفضل من غيرها عن سماتهم الخلقية وميولهم أكثر مما تدلّ أشهر المعارك وأعظم المواقع الدموية، وعلى ذلك فكما أن الصورة التصويرية أكثر دقة في الخطوط والملامح الخاصة بالوِجهة التي يرى فيها الطبائع الشخصية أكثر من الأعضاء الأخرى في الجسم، ولهذا ينبغي أن يكون مسموحاً لي أن أعطي انتباهي الخاص كثيراً إلى العلامات والدلائل الخاصة بنفوس الناس حين أحاول بهذا أن أصوّر حيواتهم، وأن أكون أكثر حرية في أن أترك مسائل أخرى كثيرة ومعارك عظيمة)[٢].

ورغم البساطة السارية في كل مؤلفات «بلوتارخوس»، والتي تصل إلى حدّ السذاجة إلا أنها كان لها دور السِراج الوهّاج في ظلمات الركود الثقافي الذي ناء على اليونان في القرن الميلادي الأول، وقد تأثرت طريقته على مَن تلاه من الكتّاب، (ولكتابه «التراجم المتقابلة» الذي صدر (١٠٥ ـ ١١٥ م) أهمية عظمى، اقتدى بها كثير من العظماء في العصور التالية، واقتبس

---

(١) سامح كريم ـ ماذا يبقى من العقّاد ـ دار القلم ـ بيروت ١٩٧٨ ص ١٣٤.
(٢) عبد الحي دياب ـ عباس العقّاد ناقداً ـ ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

شكسبير بعض رواياته)[1].

والعقّاد كثير الاطّلاع على كتابات «بلوتارخوس» وله عظيم اهتمام به، فقد شدّت كتابات «بلوتارخوس» العقـاد، وتمكنت من النفاذ إلى نفسـه وروحه، ثم بدت بعض ملامحها في تراجمه عن العظماء بعد ذلك، وهي لهذا قريبة من قلبه مثلما هي قريبة المنال من يده في مكتبته، فتعبق العقّاد روحها وأخذ من عبيرها العبقري روحاً تجلّت في البساطة والوضوح ونصاعة الصورة، واستلال المحور الأخلاقي من خلال الصورة الشخصية المترجمة وذلك على نطاق العُرْف الإنساني العام.

هذا المنهج «البلوتارخوسي» دفع العقّاد للاتجاه إلى المنهج النفسي لأنه المنهج الذي يعينه على دراسة الشخصية دراسة مستفيضة بما يملكه من أدوات تُسهم في استبطانها وتعمقها، ومعرفة الدوافع الأصيلة فيها، وبذلك يستخلص (صورة نفسية للشخصية التي يترجم لها، تعرّفنا به وتجلو لنا خلائقه وبواعث أعماله، كما تجلو الصورة ملامح مَن تراه بالعين)[2]. وهي صورة غير محتفلة بالأرقام والسنين وسِيَر المتابعة الزمنية التي تبدأ من الولادة حتى الوفاة، ولكنه يتبع اللمحات الخاطفة خلال مراحل الحياة الهادفة، ليصنع منها الصورة، وهذا هو الدافع الذي جعل العقّاد يهتم بإبراز الصورة، وتجلية المواقف الدالّة على تلك الشخصية بخصائصها العظيمة المتفرّدة ويعبّر العقّاد عن هذا قائلاً: (فلا تعنينا الوقائع والأخبار إلا بمقدار ما تؤدّي أداءها في هذا المقصد الذي لا مقصد لنا غيره، وهي قد تكبر أو تصغر، فلا يهمنا من الكبر أو الصغر إلا بذلك المقدار)[3].

---

(١) د: عبد اللطيف أحمد علي ـ مصادر التاريخ الروماني ـ ص ٦٣.
(٢) عبد الحي دياب ـ عباس العقّاد ناقداً ـ ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.
(٣) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ دار الآداب ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٦٨ ص ٢٤٥.

وهكذا نرى العقّاد ينشد الصورة المثلى للبطل، كما فعل «بلوتارخوس» من قبل، واستطاع العقّاد الاستفادة منها في كتابته للسيرة، في حدود الوقائع التاريخية المفصلة، أو في حدود التفسير العقائدي للمواقف بل اهتم بالتقويم الشخصي لصاحب السيرة على المستوى الإنساني الذي (يدنيه من كل خاطر وبالحق الذي يبثّ له الحب في قلب كل إنسان)[1].

ورغم كل ذلك التأثر «ببلوتـارخوس» إلا أن منـطلق العقّاد كـان من زاوية الدفاع عن العظمة كما يتصورها، وهو دور منوط بالمحاماة، فلذلك اندفع يحشد الأدلة والإثباتات والشواهد على صدق قضيته ليتمكن من نزع البراءة وإظهار الحق لمن يترافع عنه، أما دور «بلوتارخوس» فهو أقرب إلى القاضي الجامع لأدلة الحكم ما بين إثبات ونفي وتفحصها حتى تترجح عنده كفّة منها فيصدر حكمه لها أو عليها.

والعقّاد عاطفته الجيّاشة سبّاقة وهي أبعد مدى من «بلوتارخوس» ولا يرضى إلا بما يكفل لعظمائه النصاعة في السيرة والسمو فيها، ولا يبخل بجهد في الخوض بثقافته ومعارفه وركوب الصعب ينشد لهم العظمة التي لا يدنسها غبش ولا لوم.

ثانياً: توماس كارليل: (١٧٩٥ ـ ١٨٨١ م)

البطل والبطولة هي مدار البحث عند الكاتب الإسكوتلاندي «توماس كارليل» وبها يُعرف، وكتابه المعروف «الأبطال» قد وجد له طريقاً إلى النفس العربية المسلمة، يغبط عليها، وذلك بما خالف ما سار عليه قـومه من الأوروبيين من غمط لحق نبوّة محمد ﷺ، ولم تقف عقيدته، وهو الرجل النصراني الملّة حائلاً دون قوله الحق، ولم تُعِقه عصبيات قومه عن الصدْح بالصدق.

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٣.

وقد (عاش كارليل ستة وثمانين عاماً قضاها في وضع التآليف الجليلة بين فلسفة وتاريخ وترجمة وعظمة وحكمة وأشهر مؤلفاته كتاب «الأبطال» وكتاب «الثورة الفرنسية» و«فلسفة الملابس» و«سيرة كرومويل» و«تاريخ فريدريك ملك بروسيا»)[1].

ولقد تناول كارليل موضوع البطولة بكل سلاح يملكه فوظف قدراته النفسية وطاقاته البيانية حتى يجلوها بأحلى صورها، وكذلك صاغها (ببلاغة جذابة ساحرة واقتدار فائق عجيب في كتابه ذائع الصيت عن الأبطال وعبادة البطولة ودعّم بحثه بشواهد تاريخية جمّة مستمدة من حياة المشاهير والعظماء، وألقى عليه أضواء متوهجة مقتبسة من فلسفة «فخت» وحكمة «جيتي» وصوفية «نوفاليس»)[2].

وقد نظر كارليل إلى الديمقراطية بأنها ليست بأفضل حظاً من المادية، فقد كفر بها كارليل، ورأيه في الانتخابات أنها لا تستطيع جلب الحكومات الصالحة، وقد (عادى كارليل الديمقراطية فيما بعد، وكان يخشاها ويسخر منها، وليس كتابه «الأبطال» سوى رد على فكرة المساواة ونقد لها)[3].

واستطاعت فكرة البطولة الاستحواذ على كيانه كله، وأبصر فيها الخلاص من كل عقبة تقف حائلاً في حياة الناس، والحل لكل أزمة مهما استعصت وتشابكت.

وهكذا تسنم كارليل قصة المدّ الفردي في تقديره وتعظيمه للبطولة والأبطال، وما للتاريخ العام عنده إلا ما أحدثه العظماء الذين ظهروا على الأرض، واسترشدت البشرية بمجاميعها بهم، وترسمت خطاهم، وهم

---

(١) توماس كارليل ـ الأبطال ـ ترجمة محمد السباعي دار الرائد العربي ـ بيروت الطبعة الرابعة ١٩٨٢ ص ل.
(٢) علي أدهم ـ بين الفلسفة والأدب ـ ص ١٣٥.
(٣) محمود محمود ـ في الأدب الإنجليزي ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ ص ٢٧٣.

الصانعون الحقيقيون لكل ما ينتفع به البشر في كل العصور، وما هو إلا بعض منهم وإن (تاريخ ما أنجز الإنسان في العالم، إنما هو في صميمه تاريخ العظماء وما أنجزوه، إنَّ كل ما تم إنجازه في العالم إنما هو الحصيلة المادية الخارجية والتحقيق العلمي والتجسيد الحيّ لأفكار عاشت في عقول عظماء، عاشوا في هذا العالم، إنهم روح التاريخ العالمي كله)[١].

وعلى الأجيال في كل العصور تعلّم (كيفية استقبال الرجل العظيم)[٢]. وهذا التكريم هو حق واجب الأداء، وليس تفضلاً، لأنه مفتاح يَفُضُّ أسرار الكون ليجليها للناس. وهو حقيقة جوهرية بما يتضمنه من عظمة هي بعض عظمة هذا الكون.

نظرة كارليل للبطل والبطولة:

الدافع الشعوري هو المحرّك الأصيل للبطل أو العظيم، ومرتكز أساسي يبني عليه كل تصرفاته، لأنه يثق به حدّ القدر المحتوم، ويتّصف هذا بأنه (يعمل من أعماق نفسه فهو حذر، والحذر ينبع من أعماق نفسه. وبذلك فهو يتجنب الوقوع في الخطأ ولا يعتمد البطل هنا على المنطق أو العلوم أو الرياضيات التي تكشف قوى الطبيعة. ولكن الدافع الذي يحرّك هذا البطل هو شعور داخلي بحت يدفعه إلى العمل والنجاح. والبطل هنا يعمل بالحكمة القائلة: «اعمل أو أنك لن تفعل أبداً» وبذلك يعمل مستخدماً قوة الإحساس والخبرة التي تنبعث من أعماق نفسه)[٣].

ولا بد للبطل أو العظيم من ارتقاء قمة سامقة من معاني الخلق الحميد

---

(١) د. أحمد محمود صبحي ـ في فلسفة التاريخ مؤسسة الثقافة الجامعية ـ الإسكندرية ١٩٧٥ ص ٦٣.

(٢) د. محمد أحمد العزب ـ في الفكر الإسلامي من الوجهة الأدبية ـ ص ٢٨.

(٣) محمود الشرقاوي ـ التفسير الديني للتاريخ جـ ١ ـ كتاب الشعب ـ مؤسسة دار الشعب ١٩٧٥ ص ٣٣.

والأريحية المتسامية، ذلك لأن العظمة أو البطولة ـ كما يراها كارليل ـ ليست بالقوة الغاشمة المدمرة تنتفي عنها الأخلاق، بـل هي قوة منضبـطة كل الانضباط سائرة بدافع من الحق والعدل. وما دامت (العدالة عند كارليل هي مطلب كل قلب إنساني)[1]، ترتب على ذلك، وجود الممثل الحقيقي لذلك المطلب الإنساني الملحّ والدائم، وهكذا صار من الممكن التعرّف على البطل من حقيقة كُنْه دوافعه ونوازعه، ويفسر كارليل ذلك الموقف بقوله: (البطل الحقيقي هو الذي يحمل قلباً كبيراً وقوته تكمن في إخلاصه وشجاعته وانتصارات البطل ليست انتصارات القوة، ولكنها انتصارات الولاء، وقد ضاع نابليون حين أصبحت انتصاراته انتصارات قوة بحتة، والذين خلعوه لم يكونوا سوى رجال عاديين، وبذلك فبالنسبة للبطل الحقيقي الحق هو القوة وليست القوة هي الحق، لأن الحق يحمل كثيراً في ذاته)[2].

وما انفك كارليل يصنع الأطر الأخلاقية لبطله ويقيده بها حتى لا ينفلت، وينقلب إلى وحش كاسر يلتهم ما بناه العظماء، باسم البطولة، ويتسـامى كارليـل في نظرتـه حتى (يوشـك أن يعبد القـوة مجـردة عن الأجسام. . . والحق. . . عنده هو القوة)[3]، حتى يرجع كل نزعة في البطل إلى وازع ضميري، وقد أراد من وراء ذلك، إنصاف المجاميع البشرية من طغيان أدعياء البطولة.

ويستمد كارليل نظرته للعظمة من مجتمعه، ولهذا كان يعبّر عن النظرة الإنجليزية للعظماء، وهي النظرة التي تكنّ التقدير الجمّ للبطل، ولكنها لا تسلم مقاليدها له إلا حين تثبت على المحك قيمته الأخلاقية، وفائدته العملية، بخلاف ما كان عليه الألمان فإنهم لا يلقون بالاً كبيراً لهذا الجانب

---

(١) علي أدهم ـ بين الفلسفة والأدب ـ ص ١١٢.
(٢) محمود الشرقاوي ـ التفسير الديني للتاريخ ـ ص ٣٤.
(٣) محمود محمود ـ في الأدب الإنجليزي ـ ص ٢٧٣.

من الصورة، فلا ضير عند الألمان أن يزهق البطل الأرواح ويسفك الدماء دون مسوغ ويكفي أنه يحقق جوانب العظمة عنده، ويتجلى ذلك حين ترجم كارليل «لكرومويل» فقد ظهرت تلك النظرة الإنجليزية، بالرغم من (إعجاب كارليل ببطله كرومويل وفرط إيثاره له يكشف لنا عن جانب هام من جوانب الشخصية وميزة بارزة من ميزات الإنجليز بوجه عام في تقديرهم للعظماء، وهي العناية بالناحية الأخلاقية عند النظر إلى قيم الأبطال الإنجليز ولا يسلّمون مقاليدهم للبطل إلا إذا ثبتت قيمته الأخلاقية وفائدته العملية)[1].

وهنا يرى كارليل أن للعظمة أسباباً بتجمعها تتجمع عناصرها وتنبثق من خلالها شخصية العظيم متى ما اكتنفها إهابة وتنفست بها روحه، فيرى:

(**أولاً** : الإيمان بأن البطل قد اختاره الله.

ثانياً : الإيمان بالجبرية التي يعبّر عنها البطل برسالته. فلقد كان كرومويل يعتبر نفسه أداة في يد العناية الإلّهية[2].

ثالثاً : أن يتحلى البطل بالشجاعة)[3].

ويتبين من رأي كارليل في العظمة والبطولة، المدى التأثيري لهما على سير التاريخ البشري، وإرجاع كل الحركات والتجديدات والنهضات إلى أفراد ممتازين، وعندما يتشكك كارليل في البواعث والدوافع يخلص إلى أفعالهم ومنجزاتهم، فإذا تيقن أنها منبعثة من أخلاقيات محضة تسامى بها وإلا انتقص منها حين يكون رائدها باعثاً ليس له رصيد من النوازع الخيرية.

نقد النظرية الفردية عند كارليل:

بالرغم من كل الاختلافات بين النقاد حول كارليل ونظريته الفردية، إلا

---

(١) علي أدهم ـ بين الفلسفة والأدب ـ ص ١١٣.

(٢) وكان لينين يرى نفسه أداة تسيّرها المادية الجدلية.

(٣) د. أحمد محمود صبحي ـ في فلسفة التاريخ ـ ص ٦٣.

أنهم يتفقون على مكانته الرائدة في الفكر، وأنه من أشد البُلغاء تمكناً من اللسان واقتداراً على اللغة، ويرجح في كل ذلك كثيراً ممّن سبقوه، وقد قالوا عنه: (إنه كان مفكراً عظيماً ولكنه على رأي بعض الباحثين كان متميزاً، فلم يكن بوسعه أن يصبح مؤرخاً موضوعياً بالمعنى الكامل، فقد كان يُعنى عناية خاصة بالتفاصيل مشفوعة بقوة فخمة من التعبير)[1].

وكالَ النقاد لنظرية كارليل في الفردية سيلاً من النقد، فاتهموه بحماسه الشديد للبطولة ذلك الحماس (الموغل في تمجيد الاستبداد، ولو أنه عرف القصد في تمجيد البطولة والإعجاب لكان في ذلك متساوقاً مع طبائع الأشياء، فإن الحفاظ على فردية الفرد من طغيان الجماعة، والإعلاء من شأن هذه الفردية بما هي الجوهر الذاتي للشخصية الإنسانية، والهتاف بكل إنجازاتها الحقيقية في التاريخ، إن كل أولئك مطلوب ومطالَب به، ولكن على أن لا يتجاوز القصد، ويندفع في حماسيات لا مبررة تصل به في النهاية إلى عبادة أبطاله الخارقين)[2].

والواقع أن كارليل لا يقصد بالعظمة، تلك المتعالية الطاغية والمتنفذة المطلقة اليد فيما حولها دون رادع، ولذلك فقد أخطأ من ظنّ أن كارليل يقصد هذا النمط، ولكن الذي أراده من البطولة أن تكون بمزاياها المتسامية وارفة الظلال تقي الناس ظلم الناس، وتوجه الأحداث إلى حيث تينع فيه آمال البشرية وتثمر.

ولكن مَن أساء الظن ورأى أنها دعوة إلى الاستبداد والطغيان، واعتقد (أن البطولة التاريخية الفردية تعني أن «ينفرد في السلطة» وأن يطلق يده في الناس والتاريخ، وأن يتورم إحساسه بالعظمة والاقتدار المعجز، وأن يقود

---

(١) د. صفاء خلوصي ـ في صومعة كارليل ـ العربي عدد ١٤٤ ص ١٠٤.
(٢) د. محمد أديب العزب ـ في الفكر الإسلامي من الوجهة الأدبية ـ ص ٣٠.

المرحلة إلى حيث ينبغي هو وليس إلى حيث يتواءم منطق الأشياء مع منطق الأشياء)[1].

فإن كارليل لم يذهب إلى هذا المعنى مطلقاً، وإلا ما رأيناه يؤكد بشكل دائم على العدالة الكامنة في الكون، ويؤكد أن الثورة الفرنسية ما جاءت إلا لينتقم البؤساء المحرومون من السادة الظالمين.

ونخلص من ذلك إلى أن التصور البطولي عند كارليل هو عبارة عن محصلة نهائية لما تسفر عنه أعمال الشخص من قيم أخلاقية، وهي احكام بعدية تالية لعرض المنجزات.

تأثر العقّاد بكارليل:

لا غرابة أن يتأثر العقّاد بكارليل، ولكن الغرابة أن يقرأ العقّاد لكارليل دون أن يتأثر به، فهناك من التوافق والتناغم ما يجعله قريباً منه، ولقد وقع العقّاد على ضالته حينما اطّلع على الثقافة الإنجليزية فإذا به وجهاً لوجه أمام ذلك الصرح الشامخ والجبل الأشم بين مَن يُعدّون من أعلام تلك الثقافة، إضافة لما تحدّث به عن نبي الإسلام بما يرضي نفس المسلم بل بما يحوز ما هو أكبر من الرضى واستطاع كارليل التسلّل إلى نفس العقّاد من مكمَن تلك الجُبْلَةُ العقادية المعقودة على حب البطولة والعظماء، فوجدت في كارليل ما كانت تنشده من إجلال وتكريم لهما.

وعندما يقول كارليل: (وما أسعدني لو أستطيع في مثل هذا العصر الذي ضعف فيه إجلال الرجل للرجل أن أفهمكم شيئاً من معاني عظمة الأبطال وجلالهم أي من معاني البطولة، والبطولة في مذهبي هي العُروة المقدسة التي تعقد ما بين الرجل العظيم وبين سائر الناس وما أسعدني لو

---

(١) نفسه ص ٣٠.

أتيح لي ذلك ولكني مُحاول وباذل مجهودي)[1].

هذه المقولة كان لها فعل السحر في النفاذ إلى نفس العقّاد الذي كان متيماً بكارليل وخاصة (في الفترة التي عمل فيها صحفياً في صحيفة الدستور يدمن القراءة في كارليل)[2]. وقد كان في تلك الفترة المبكرة من حياته متنبهاً إلى كتابات كارليل عن البطولة، فاستوعب ذلك الكتاب أيّما استيعاب، حتى ليحاكي مقولة كارليل وينسج على شاكلتها قائلاً عن سبب كتابته عن العبقريات أنه قد أحسّ (أن الناس في زماننا قد اجترأوا على العظمة، بقدر حاجتهم إلى هدايتها)[3].

ويكاد العقّاد في قضايا كثيرة أن يحذو الخطو بالخطو، ويتابع كارليل متابعة موغلة، فالعقّاد ينكر الديمقراطية التي تساوي بين العظماء وعامة الناس وهي نفس الفكرة التي رمقها كارليل بنظرة الاستهجان بسبب مساواتها المجحفة بين الرعاع والأبطال، كما يساوي الميزان بين ثقلين متساويين ولو كان أحدهما تبراً والآخر تراباً، وهي ولا شك ـ بهذا المقياس ظالمة وإن لم يقصدها الميزان بحال.

ولعل أبعد ما تأثر به العقّاد بكارليل هي تلك (النزعة الروحية في تفسير التاريخ بالشكل الذي يبدو واضحاً في تراجمه، التي هي الجانب الواضح في كتاباته)[4].

والعقّاد في اقتدائه هذا يجمع بين ما في نفسه من تعظيم للروح، وازدراء بالمادة وما عند كارليل من منهج يقوم على هذا الأساس، وهذا التأثر يبدو في منهج العقّاد في عبقرياته بصورة جليّة، ويوضح الهدف من تراجمه

---

(١) توماس كارليل ـ الأبطال ـ ص ٢.
(٢) د. جابر قمحية ـ منهج العقّاد في التراجم الأدبية ـ ص ٩٧.
(٣) عباس محمود العقّاد ـ عبقرية محمد ـ ص ١٢٤.
(٤) سامح كريم ـ ماذا يبقى من العقّاد ـ ص ١٣٥.

وهو إحياء الثقة بالروح الإلهي الخالد من لوثة المادة ومهانة الإنكار العقيم.

وليس صحيحاً ما ذهب إليه أحد الباحثين من أن دافع العقّاد من وراء كتابة العبقريات لا يرجع إلى التأثر الروحي بل (إلى طبيعة العصر الذي عاشه العقّاد حيث كانت الجماهير المصرية في شباب العقّاد تسير منقادة وراء أبطالها وزعمائها قبل ثورة ١٩١٩)[1].

وأقل ما يقال في ذلك، أن العقّاد لم يكن ممّن يستجدون الجماهير في قليل ولا كثير وهو الذي يقول: (غناك في نفسك، وقيمتك في عملك، وبواعثك أحرى بالعناية من غاياتك، ولا تنتظر من الناس كثيراً)[2].

ثالثاً: سانت بيف: (١٨٠٤ - ١٨٦٩ م)

ناقد ومؤرخ أدبي فرنسي، تعدّ مقالاته وأحاديثه مصدراً هاماً لدراسة الأدب الفرنسي، دخل المذهب الرومانسي ثم انعتق منه إلى النقد الأدبي، وهو في حقيقته (ممهد الطريق أمام نقد المطابقة المنصرف إلى اكتشاف النفس وإلى تصويرها)[3]. حيث يقوم بمعرفة الشخصية من خلال إنتاجها و(هو من أكبر المعاوِل التي هدمت الكلاسيكية، وبالتبعية هدمت النقد القاعدي المقنن. ويسخر في ما كتبه في زاوية «أحاديث الاثنين» من الذين يرون بأن هناك قواعد تخلق الكاتب الممتاز)[4].

واستطاع أن يفترق عن تلك القواعد المسبوكة والتي تقيد المنشىء بأغلال من المفاهيم حتى تقتل فيه ناحية الإبداع والنبوغ، وحين يتحدّث عن

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٥.
(٢) عباس محمود العقّاد - أنا - ص ٢٠٠.
(٣) كارلوني وفيللو - تطور النقد الأدبي في العصر الحديث/ ترجمة جورج سعد يونس دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٦٣ ص ٣٠.
(٤) د. محمد مندور - في الأدب والنقد - دار نهضة مصر - الطبعة الخامسة ص ٧٧.

القدماء يبيّن صعوبة الكتابة عنهم لندرة ما وصلنا من أخبارهم، ومنهجه في تناول تلك الشخصيات تحوطه الصعوبة ويذكر ذلك فيقول: (أما فيما يختص بالقدماء فإننا لا نملك وسائل الملاحظة الكافية، والعودة إلى الإنسان وكتابه بيدنا مستحيلة في أغلب الأحيان، وذلك لأننا لم تعد نملك عن أولئك القدماء غير تماثيل مهشمة، وهكذا نضطر إلى الاقتصار على التعليق على الكتاب والإعجاب به، وتخيل المؤلف أو الشاعر تخيل أحلام، فترانا نؤلف أوجه الشعراء والفلاسفة في تماثيل نصفية لـ «أفلاطون» أو «سوفوكليس» أو «فرجيل» ممزوجة بإحساس مثالي متسامٍ لدى الناقد من عظمتهم، وهذا هو كل ما تسمح به معلوماتنا الناقصة وجدب مصادرنا، وقلّة وسائل البحث والاستقصاء، هناك نهر الزمن الضخم الذي لا يمكن عبوره في معظم الحالات، والذي يفصل بيننا وبين القدماء فلنقتصر إذاً على تحيتهم من ضفة إلى ضفة)[1].

وحيال هذا الفقر في الرواية والخبر من جانب الدراسة المفصّلة للشخصية، فإنه يلجأ إلى الخيال يستكمل به الصورة المتوقعة من خلال آثارها المتبقية في أيدي الباحثين.

ويقوم منهج سانت بيف على التعريف بالكاتب أو الشخصية الإنسانية، ويقوم بمحاولة رسم صورة نفسية وأخلاقية وأدبية لتلك الشخصية، ولا يحفل بالحكم عليها، وهو بهذه المحاولة يقوم بالإيضاح والتنوير دون إصدار الأحكام.

ولذا فهو في حياة مَن يترجم لهم يبحث عن أصل الشخص وعن الظروف التي نشأ فيها، بغية اكتشاف «عقدة» شخصيته وضبطه وهو يضع رائعته الأولى، وطوراً يجعلنا بواسطة بعض التفاصيل المعبّرة عن سيرة حياته، نبصره حيّاً أمام أعيننا في أوج نضوجه. وهكذا تنتظم الصورة رويداً رويداً لأن

(١) نفس المرجع ص ٧٧.

سانت بيف لا يريد أن يكون مؤرخاً يسرد الحوادث وفقاً لتتابع تواريخها بل «نحاتاً» يضع التماثيل، وهو لا يريد فقط أن يضع «السيرة النفسانية» لكل كاتب لكنه يطمح إلى «تركيب» صورة هذا الكاتب الذي يدرسه، وهكذا فإن التحديات التي تتمتع بصفة المستندات ومَلَكات التحليل لا تكفي للنقد: فعليه أيضاً كي يجد الوحدة التركيبية للصورة، أن يستخدم حدسه كشاعر وموهبته في اللطافة. والنقد إذا فهم على هذا النحو، «خلق وابتكار مستمر» [١].

وينصبّ اهتمام سانت بيف على دراسة صاحب الأثر قبل أثره ويعطيه من الأهمية والجهد النصيب الأوفى وذلك لأن من (أوضح أسباب وجود العمل الفني وجود صانعه، المؤلف، بذلك كان إيضاح العمل من خلال شخصية الكاتب وحياته، من أقدم مناهج الدراسة الأدبية وأقواها)[٢]. ويركّز سانت بيف عنايته (بالكاتب ودرسه قبل نقد مؤلفاته، واعتبار شخصية المؤلف أساساً لفهم ما يكتب ونقده)[٣].

ويريد سانت بيف من خلال استعراضه للمكوّنات الشخصية أن يوفّق بينهما ويبيّن آثاره التي تلقفتها الأجيال بعده، ويبرز قيمة الأثر في الدلالة على صاحبه، وكشف صورته النفسية قبل الظاهرة المشاهدة، لأنه أثر يتدفق أصلاً من النفس المنشأة له مباشرة، ولهذا فهو (يدرس المؤلف من حيث علاقته بجنسه ووطنه وعصره وأسرته وثقافته وبيئته الأولى وأصحابه الأولين ونجاحه الأول وأول لحظة بدأ يتحطم، وخصائص جسمه وعقله وبخاصة نواحي ضعفه)[٤].

---

(١) كارلوني وفيللو ـ تطور النقد الأدبي ـ ص ٣٤.
(٢) أوستن وارين ـ نظرية الأدب/ ترجمة محي الدين صبحي ـ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٧٢ ص ٩٣
(٣) د. محمد مندور ـ في الأدب والنقد ـ ص ٨٢.
(٤) ستانلي هايمن ـ النقد الأدبي ومدارسه الحديثة/ ترجمة إحسان عباس ـ دار الثقافة بيروت ١٩٨١ ص ٢٦.

ولكن الخطورة تكمن في هذه الطريقة من حيث تعويلها على تلك الآثار دائماً وبالتالي (فإن الوقائع أو التفاصيل قد لا تسلمه مدلولها الحقيقي، وقد تسوقه إلى إساءة الحكم أو التردّي في الخطأ)[1].

ولسانت بيف الفضل في وضع المعايير التي (وضعها «هيبوليت تين» وهي الجنس والعصر والبيئة قد سبقه إليها سانت بيف نقلاً عن ثلاثية هيجل)[2]، وهو يقرر ذلك في دراسة حياة العظماء حين الإجادة في تأليفها ولا بد أن (يتقمص الناقد مؤلفه، ويعيش فيه، وينتجه في نواحيه المختلفة، فيجعله يحيا ويتحرك ويتكلم كما يجب أن يفعل، ويتبعه في دخيلة نفسه وفي عاداته وفي حياته السابقة على التأليف، ما استطاع، مع ربطه من كل جوانبه بهذه الأرض، وبهذا الوجود الواقعي، بهذه العادات اليومية التي لا يقلّ تأثر عظماء الناس بها عن تأثرنا نحن)[3].

تأثر العقّاد بسانت بيف:

لقد تأثر العقّاد بـ«سانت بيف» حين كتب عن ابن الرومي ويستشف العقّاد ذلك المنهج، ويأخذ بالقواعد التي أرساها الناقد الفرنسي، والتي يبيّنها صاحبها سانت بيف بقوله: (فإذا فهمت الشاعر في هذه اللحظة التي تضافرت فيها عبقريته وثقافته وكل ظروفه الأخرى، فجعلته ينتج كتابه القيّم، وإذا حلّلت هذه البؤرة التي فيها يتجمع كل شيء في نفسه، وإذا وجدت مفتاح هذه الحلقة الغامضة التي تربط وجوده الثاني المشعّ المتألق الجليل، بوجود الأول الغامض المنزوي المتواري الذي قد يريد الشاعر محو ذكراه، آنذاك يمكن أن يقال إنك نفذت في جوانب شاعرك وإنك عليم به)[4].

---

(١) د. محمد مندور ـ في الأدب والنقد ـ ص ٨٣.
(٢) ستانلي هايمن ـ النقد الأدبي ـ ص ٢٧.
(٣) د. محمد غنيمي هلال ـ الأدب المقارن ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ الطبعة الخامسة ص ٤٨.
(٤) نفس المرجع ص ٤٨.

فيشيد العقّاد على تلك القواعد منهجاً لدراسة ابن الرومي فيسمّ الكتاب بـ «ابن الرومي حياته من شعره»، ويتقصى شخصية ابن الرومي ومن خلال إنتاجه الشعري يستلّ حياته ويطلق عليه «صفة الفنية»، وهذه هي «العقدة» التي تحدّث عنها سانت بيف، وهي الضابط لسمات الشخصية، ومن تلك «الفنية» يذهب العقّاد في استخلاص حياة الشاعر وظروفه كلها مجتمعة، وتلك الطبيعة الفنية هي التي تجعل الفن جزءاً لا ينفصل عن الحياة، و(مَن عرف ابن الرومي الشاعر فقد عرف ابن الرومي الإنسان حق عرفانه ولم ينقص فيه إلا الفضول)[1]. وهذا التأكيد على قدرة النص في الكشف والدلالة على صاحبه، لا يتغير ولا يتبدل سواء تغيرت صورة صاحبه أو تبدلت، وسيّان إنْ تلفعت بالرزانة وجودة السبك أو كان نصيبها الإسفاف والتردّي، وتلك السمة الفنية ملازمة لابن الرومي (فهو الشاعر من فرعه إلى قدمه والشاعر في جيّده ورديئه والشاعر فيما يحتفل به وفيما يلقيه على عواهنه، وليس الشعر عنده لباساً يلبسه للزينة في مواسم الأيام ولا لباساً يلبسه للابتذال عامة الأيام. كلا! بل هو إهابة الموصول بعروق جسمه المنسوج من لحمه ودمه، فللرديء منه مثل ما للجيد من الدلالة على نفسه، والإبانة عن صحته وسقمه، بل ربما كان بعض رديئه أدلّ عليه من بعض جيده وأدنى إلى التعريف به والنفاذ إليه، لأن موضوع فنه هو موضوع حياته والمرء يحيا في أحسن أوقاته ويحيا في أسوأ أوقاته، وقد تكون حياته في الأوقات السيئة أضعاف حياته في أحسن الأوقات)[2].

رابعاً: فريدريك ولهلم نيتشه: (١٨٤٤ - ١٩٠٠ م):

فيلسوف ألماني - تربى على الورع على يد أمه ولكن ورعه انقلب إلى

---

(١) عباس محمود العقّاد - ابن الرومي حياته من شعره - كتاب الهلال العدد ٢١٤ يناير ١٩٦٩ ص ٩.

(٢) نفس المرجع ص ١٢.

ثورة عقلية عارمة، أُصيب باضطرابات عقلية خطيرة، ومرض في عينيه، انفعالاته الحادّة أكسبت فلسفته شاعرية وإحساساً عميقاً، أبانت عن حساسية نفسه، وقد صبّ فلسفته عن البطولة في كتابه «هكذا تكلم زرادشت» وبشّر بظهور «السوبرمان» وهو مثال للإنسان الأعلى، وحارب الأخلاق التقليدية وخاصة المسيحية لأنها صالحة للعامة الذين يسيرون خلف القوة وهم مسلوبو الإرادة بسبب إعجابهم وضعفهم، ولهذا فالأخلاق المسيحية أخلاق تنافر الأفراد الممتازين لأنها لا تعترف بالحياة القوية ولا تحقّق للإنسان بإرادته مثلاً أعلى يسمو على الخير والشر، ويقضي على الديموقراطيات العمياء كما يراها ـ لأنها لا تفرّق بين الناس من حيث معادنهم، ومما لا شك فيه أن كان لهذه الفلسفة أثر كبير على النفسية الألمانية المهيأة أصلاً لهذا النداء والمتربصة دائماً لهذا الداعي.

ونيتشه (يفتح أمام الفرد آفاقاً واسعة في مجال القوة والثقة بالنفس وتحرير الحياة من المسكنة والذل، تائقاً إلى إيجاد إنسان يتفوق على إنسانيته بالمجاهدة والتغلّب على العناصر والعادات والتقاليد وما توارثته الأجيال من العقائد الموهنة للعزم، يقف وقفة الحائر المتردد عندما يحاول إقامة مجتمع لأفراده المتفوقين بل هو يضطر إلى نقض أولياته القائمة على احتقار الرحمة والرحماء حتى ينتهي إلى قوله: (إن العالم الذي يتفوق على الإنسانية إنما يعود بعد هذا الجنوح إلى بذل حبه للأصاغر والمتّضعين)[1].

ويحطم نيتشه كل الأعراف والتقاليد التي جُبِلت عليها البشرية بكل عصورها، وينقض أهم مبدأ تتجسد فيه إنسانيته ألا وهو مبدأ التوادّ والتراحم، ويقيم على أطلالها بناء فلسفته الجديدة التي ـ كما يزعم ـ تسمو على الخير والشر.

---

(١) فريدريك نيتشه ـ هكذا تكلم زرادشت/ ترجمة فيلكس فارس المكتبة الأهلية ـ بيروت ص ٤ ـ ٥.

ويقذف بنصائحه في مجال إسعاد البشرية وإصلاح حالها ويتجه إلى المتفوقين يستحثّهم (أن يمهدوا سبل السعادة لمَن هم دونهم بتضحية ملذاتهم وراحتهم، وعليهم أيضاً أن ينقذوا مَن لا يصلحون للحياة بالقضاء عليهم دون إمهال)[1]. فالقضاء على الضعف هو العلاج الناجح في إصلاح المجتمعات وتطورها، ويجب أن تتلبس القوة الإنسان بكل ذرّة من خلايا جسمه، فلا مجال للضعف والوهن، ويورد على لسان زرادشت قوله: (بأن على أتباعه أن تتجلى القوة فيهم من الرأس حتى أخمص القدم)[2].

ولا يرى في أجيال عصره القدرة على إنجاب مثل ذلك الإنسان الخارق الصفات، ولذلك عليها الامتلاء بالحماس لخروجه، ذلك لأن (الجيل الذي يلد العظماء لم يولد بعد وأن لا رجل في هذا الزمان يمكنه أن يتفوق على ذاته، وكل ما بوسع الناس أن يفعلوه في سبيل المثل الأعلى هو أن يتشوقوا إليه ليخرج من سلالتهم في مستقبل الأزمان)[3].

ويتيه نيتشه في «عبادة القوة» ويصدّ صدوداً كبيراً عن الضعف، ويسدد إليه كل ما تطوله يده حتى يطمسه من الوجود طمساً، لأنه المرض العضال، ولكي لا يتسلل الخور إلى الأجيال المتعاقبة، لتتمكن من إنجاب «السوبرمان» ولكي يستطيع القوي مغالبة الحياة وانتزاع حقه بقوته وإرادته، لا يتخاذل ولا يستكين.

وفلسفة نيتشه هذه عن الإنسان الأعلى «السوبرمان» تكاد تجعله متفرداً في معسكر الفردية الذي يصرف جلّ اهتمامه بنوعية الأفراد ومزاياهم، ولا يبالي بالكمّ الحاشد، لأن وجودها بتلك الكثرة الكاثرة لا يسوغ صلاحيتها ونفاستها، ولقد احتدم هذا الصراع طويلاً وكان ضارياً بين العددية والنوعية،

---

(١) نفس المرجع ص ٦.
(٢) نفس المرجع ص ٦.
(٣) نفس المرجع ص ٨.

حتى أضحى (جزءاً هاماً من تاريخ الإنسانية الروحي، وبينهما على مرّ العصور نضال شاق يحاول به الواحد أن يسود على الآخر، وأن يذهب به من الوجود إن استطاع).

(فالكيف ينادي بالتفرقة، وينكر المساواة، ويؤمن بالفرد، ولا يعنيه شيء من المجموع، باعتباره مجموع وحدات متساوية متشابهة متقاربة، والخلاصة أنه يقول بالأرستقراطية ويؤمن بالامتياز..

«أما الكمّ فكل شيء عنده سواء، حتى لو حاولت إحدى الوحدات أن تشذ قليلاً، تغافل عن هذا الشذوذ، ولم يقم له أي وزن، ولم يعمل له أي حساب.. فإنتاجه إذا أنتج بالجملة، وعلى مثال واحد، وشارته التي يضم أنصاره تحت لوائها هي «المساواة! المساواة!» وصيحة أنصاره في كل مكان هي «نحن جميعاً متساوون، وليس هناك أناس أعلى من أناس»... والخلاصة أنه أي الكمّ.. يقول بالديمقراطية ويؤمن بالمساواة)[1].

وجاء اهتمام العقّاد بنيتشه، من جوانب محددة في فلسفته، لأن نيتشه مؤمن بالفردية المطلقة، وقد كان العقّاد ممّن يعجبون بالفردية وحياته مرآة صادقة على ذلك، ولكن العقّاد لا يغلو غلو نيتشه وإنما يقتصد ويقصر كثيراً عن تماديه في الإعجاب المطلق بالفرد، ومردّ ذلك أن العقّاد ابن بيئته المسلمة التي يتقزم فيها الفرد مهما تطاول عن محاذاة الألوهية أو حتى أدنى منها بمنازل، وكذلك فإن العقّاد يفرض على نفسه شرطاً أخلاقياً متيناً يقيد القوة حتى لا تتمرد ويستحيل قيادها، والعقّاد أقرب إلى قول المشرّع الإنجليزي «هوبز» في تقديره للقوة، ويبيّن (أن الرجل القوي عادل، إذ القوة مرادفة للعدل وإذا انحرفت تغلب عليه الهوى)[2].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي ـ نيتشه ـ سلسلة الفلاسفة مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة ١٩٦٥ ص ٢٥٤.

(٢) محمود صالح عثمان ـ العقّاد في ندواته ـ دار الفكر الحديث ـ مصر ص ٢٣١.

وقد بدأ اهتمام العقّاد بنيتشه حين كان يكتب في مجلة «البيان» عن نيتشه وماكس نورداو وكارليل، وتحدّث عن نيتشه وعن (عبادة القوة كما صوّرها نيتشه في كتاباته الفلسفية، ووقف طويلاً بإزاء فكرته «عن السوبرمان» أو المثل الأعلى للإنسان، مما جعله يكتب فيها مقالاً بمجلة البيان، ومع أنه يناقش الفكرتين: فكرتي القوة والبطولة ويردّهما في بعض جوانبهما نراهما تتركان ظلالاً كثيرة على صفحة نفسه، بل لعلنا لا نتجاوز الحق إذا قلنا إن هذه الظلال التقت بنفس طالما استشعرت القوة والاستطالة والأنفة والكرامة، فالتحمت بها التحاماً جعلت من حياة الفتى فيما بعد صورة عاتية للشموخ والاستعلاء)[1].

والعقّاد متأثر عموماً بالفكر الألماني، لأنه فكر راقٍ ذهنياً يكاد يتفوق على بقية الفكر الأوروبي (وقد وصل نفسه في باكورة قراءاته بفلاسفة الألمان من أمثال شوبنهور ونيتشه وكَانْت، ولعل ذلك ما جعل كتاباته تتّسم مبكرة بشيء من الغموض الذي يشيع في الفلسفة الألمانية)[2].

وتأثره بالفكر الألماني جرّه إلى التأثر بنيتشه، وكان تأثراً محدوداً، وانصبّ تأثره على (فكرة نيتشه عن الإنسان الأعلى «السوبرمان»، إن العقّاد لا ينقل فكرة نيتشه ولا يطبقها بحذافيرها على الأبطال والعباقرة، ولكنه يقترب من هذه الفكرة ويستفيد منها ويؤمن بها، حيث يحمل البطل والعبقري عند العقّاد كثيراً من الصفات والخصائص في «سوبرمان» نيتشه، وسوبرمان نيتشه فكرة لم تتحقق في الواقع الحيّ، فهي أمل يدعو نيتشه الإنسان إلى تحقيقه، فالتطور في نظر نيتشه يتحرك من القرد إلى الإنسان، ثم من الإنسان إلى السوبرمان، ما القرد بالنسبة إلى الإنسان؟ أضحوكة وعار مؤلم، وهكذا يجب

---

(١) د. شوقي ضيف ـ مع العقّاد ـ ص ٣٠ ـ ٣١.
(٢) نفس المرجع ص ٦٦.

أن يكون الإنسان بالنسبة إلى الإنسان الأعلى أُضحوكة وعاراً مؤلماً)(١).

وهذا التشابه الظاهري يتأتى من طبيعة الموضوع المدروس، وهو الذي أوقع رجاء النقّاش بهذا اللَّبْس، فالعقّاد يرى استحالة ظهور هذه الشخصية «السوبرمانية» إلى الواقع الإنساني المُعاش ويعبّر العقّاد عن ذلك بأنه (يمكن جمع أكبر قدر من المزايا في سلالة، أما جمع الخصال الإنسانية كلها في إنسان فأمر صعب)(٢)، ويعيب على نيتشه في أنه ارتكز على أفكار خاطئة أساساً مما أودى به إلى القول بتلك النظرية الخيالية والتي لا يمكن أن تظهر في الحياة الواقعية، وإذا كان لا بد من الارتقاء فليكن هذا التطور في الناحية الذهنية، وهذه الحالة ملموسة ولكن أن ينصبّ هذا التغيير والتطور على التركيب العضوي للإنسان فهذا أمر مُحال، وفي هذا يقول العقّاد: (كان نيتشه يعتقد أن الإنسان سيتطور إلى أرقى، إذا كان المقصود الارتقاء في الفكر كما يحدث في ميدان الرياضيات فهذا مقبول).

(إن الكفاح بين الإنسان والطبيعة قد انتهى وأخذ الإنسان شكله النهائي ولم يصبح هناك مجال للارتقاء إلا في ميدان التفكير. أي أنَّ التطور سيكون فكرياً فقط)(٣).

وهي مزيّة، التفاضل فيها ينحو إلى التهذيب وهي مقياس أجدى من موازين العضوية حيث يشترك فيها الحيوان مع الإنسان حيث تنحطّ فيه قيمة الشعور والفكر، فالاكتمال عند العقّاد لا يتم عند (الإنسان بغير ارتفاع في طبقة الحسّ وارتفاع في طبقة التفكير، وإن التمام في مزاياه الإنسانية أن يتم له الحسّ ويتم له التفكير)(٤).

---

(١) رجاء النقّاش ـ عباس العقّاد بين اليمين واليسار ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ الطبعة الأولى. ١٩٧٣ ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.
(٢) محمود صالح عثمان ـ العقّاد في ندواته ـ ص ٢١٩.
(٣) نفس المرجع ص ٢٣١.
(٤) عباس محمود العقاد ـ خمسة دواوين للعقّاد ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ ص ١٩٧.

وفي حين لا يجد نيتشه مكاناً للخير والشر في حياة الناس، وإنما القوة هي الأصل في تحقيق علوية الإنسان، نجد العقّاد في الطرف المقابل يؤكد على هذين العنصرين وخطورتهما في حياة الناس، وضرورة وجودهما لتمييز الإنسان عن الشيطان (فتاريخ الإنسان في أخلاقه الحيّة لا ينفصل عن تاريخ الشيطان. وأوله هذا التمييز بين الخير والشر)[1]، ويُعلي من شأن الخير وأنه العامل الفعّال في بناء إنسانية الإنسان، ويرى أنه متى ما ميّز الإنسان بين الخير والشر عليه، أن يكثر الخطو في طريقه (وتلك هي معرفة الخير في الصميم)[2].

خامساً: إميل لودفيج: (١٨٨١ ـ ١٩٤٨ م)

كاتب سِيَر ومؤلّف مسرحي ألماني ـ أحد زعماء المدرسة الحديثة في كتابة السِيَر، ألّف عدة مؤلفات منها «نابليون ـ بسمارك ـ النيل ـ البحر المتوسط ـ ابن الإنسان ـ الدكتور فرويد».

ولقد ساد في الجزء الأخير من القرن الماضي التساؤل عن الفرد ضمن البيئة والوراثة التي تضمانه حتى كاد يختفي الفرد من خلال التركيز على العرض التاريخي لبيئته وتأثير عوامل الوراثـة فيه وتضاؤل دوره، ولكن المفكرين المحدَثين نبذوا هذه النظرة وعُنوا عناية خاصة بالفرد في ذاته ودرسوا شخصيته بعيداً عن قيد الزمان أو المكان، وتأملوا قـواه النفسية المطمورة فيه، وتتبعوا منابع دوافعه في أعماقه والتغيرات التي تطرأ عليه، ويذكر لودفيج ذلك فيقول: (كانت الناس تسأل في أواخر القرن التاسع عشر: كيف لاءم الفرد بين نفسه وبين الدنيا؟ وأما الآن فأول ما نسأل: كيف لاءم الفرد بينه وبين نفسه؟)[3].

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ إبليس ـ كتاب الهلال العدد ١٩٢ مارس ١٩٦٧ دار الهلال ص ٨.
(٢) نفس المصدر ص ٨.
(٣) علي أدهم ـ على هامش الأدب والنقد ـ ص ٤١.

وبهذا تحوّل الاهتِمام بالإنسان في ذاته وادّخرت كل الجهودُ المبذولة في توصيف البيئة وتحليلها وكان سبيلاً مفتوحاً ليتسلل علم النفس خلاله بكل ثقله إلى دراسة التراجم وليلقي بضوئه الباهر على الشخصيات المطروقة فيعبر من حصيلة سلوكها وانفعالاتها إلى دوافعها الأصلية.

ودفعه اهتمامه بالفرد إلى الصدق في الحديث عمّن يترجم لهم، ويدرسهم، ولا يزخرف الواقع بل يتركه شاهداً على نفسه، ولقد استهلّ كتابه **«الحياة والحب»** - وهو آخر ما كتبه على ظن مترجمه إلى العربية عادل زعيتر - بفصل عن العظمة صدّره بعبارة غوته التي يقول فيها: (العظماء هم مَن يبدون أكبر من سواهم، وللأكابر، كالأصاغر، فضائل ورذائل على أوسع مقدار وإن أمكن أن تكون على نسبة واحدة)[1].

وقد أدار لودفيج حواراً في أحد فصول الكتاب حول العظمة كما يراها ويخلص منها (أن العظمة بجلال قدرها يندر وجودها في الواقع)، ولها ارتباط كبير في الفائدة التي تخلفها لتسعد البشرية بها بعدها، ولذا كان التخريب مناقضاً للعظمة، بهذا الميزان استحق نابليون العظمة وأفلس منها هتلر، لأن أولهما، بدأ أعماله ليلة انقلابه بتشكيل لجنة لوضع قوانين جديدة، ولم يجلب الفوضى كما فعل هتلر، وللملامح دلالة جليّة في الإشارة إلى العظمة، ولذا (فلا يكذب الرأس والملامح أبداً، وتكفي رؤوس نابليون والإسكندر وقيصر ودانتي وبيتهوفن للإيحاء بالعبقرية لدى العارفين، ثم يتلمس العظمة في الأمور الهيّنة يستنطق دلائل العظمة فيذكر عن نابليون، عندما أنجبت له زوجته بوارث عرشه، قال له الطبيب: إننا لا نقدر على إنقاذ الأم ما لم نضحِّ بالولد، فكان جواب الإمبراطور نابليون الذي لم يتزوج إلا ليُرزق وارثاً لعرشه: أنقذ الأم في بدء الأمر، فأمور كهذه شاهدة على عظمته أكثر من جمبع معاركه في الدلالة على جانب عظمته، ومما يزيدها روعة في النفس

---

(١) إميل لودفيج - الحياة والحب/ترجمة عادل زعيتر - دار المعارف - مصر ١٩٥٩ ص ١٥٥.

صدورها عن محارب وعن رئيس، ولودفيج يفرّق ما بين العظمة والبطولة ويرى لكلٍّ منهما مجالها الذي تصول فيه دون أن تلتبس بأختها. . . فالجندي الذي استطاع بجسارته ومهارته أن ينقذ ثمانين جندياً من زملائه في دنكرك، وإن كان جديراً بأن يعلّق على صدره وسام وأن ينظم له أنشودة ويقام له تمثال، لا مكان له في معرض العظماء)[1]. فالعظمة عنده ليست بالضرورة أن تكون خلقية، وإن كان ولا مراء وجود عظمة خلقية.

وطريقة لودفيج بالكتابة تميل إلى التحليل القصصي، وتمتلىء بالإثارة والقدرة على شد انتباه قارئه وذلك لاعتماده «المنولوج الداخلي» عند الشخصيات وقد كان يرخص لنفسه حين انقطاع الخبر في موضع من المواضع، ترك الشخصية تتحدث عن نفسها، وذلك بما عرف عنها من سمة نفسية لا تتخلف في هذا الموضع حيث كان له سند من النظائر في غيره من المواقف فتواصلت الوشائج الأصيلة في النفس، فكان ما قيل أصدق ما يقال لو كان الناطق هو ذات المترجم له، وقد أبان عن ذلك التصرف منه في كتابه عن كليوباترا: (وما وجدت من نقص في الأسانيد النفسية أباح لي التزام نجوى الذات، ووصف حركات الروح بحرية أعظم مما تسوغه كثرة المصادر عند وجودها ولما بدأت تاريخي عن غوته سنة ١٩١٩ ولزمت سبيلاً جديداً في ترجمته رجعت أحياناً إلى مبدأ مناجاة الإنسان نفسه، ومثل هذا ما صنعت في كتابي نابليون ثم لم أعد إليه في كتبي الأخيرة قطّ، بيد أن ما ترى من عدم الوثائق النفسية على الإطلاق، يجعل هذا المنهاج أمراً مستحبّاً هنا «أي كليوباترا»)[2].

ويدفع «لودفيج» شُبهة عزوفه عن الوثائق والمصادر التي تمدّه بخبر الشخصية المتصدّي لدراستها في كتابه عن نابليون قائلاً: (ليس في كتابه

---

(١) إميل لودفيج ـ الحياة والحب ـ ص ١٥٧ ـ ١٦٥.
(٢) د. إحسان عباس ـ فن السيرة ـ دار الثقافة ـ بيروت الطبعة الثانية ص ٥٠ ـ ٥١.

جملة واحدة مختلفة إلا حديث النفس، أما ما عدا ذلك فكله مقتبس من الوثائق والرسائل)[١].

وقد صرّح لودفيج بأنه أراد من طريقته الاستبطانية أن يدوّن تاريخ نابليون من داخله، وهذا دفعه إلى إهمال (الحركات السياسية الظاهرة والمعارك الحربية إهمالاً كبيراً، بل وجّه همّه إلى كل ما يتعلق بشخص نابليون ونفسيته من مثل خلافه مع إخوته وزوجته وحالات اكتئابه وفخره وغضبه، وامتقاع لونه، وشرّه وخيره مع الصديق والعدو)[٢].

تأثر العقّاد بإميل لودفيج:

التقى العقّاد بلودفيج عند زيارة الأخير للقاهرة، وقد أعجب به العقّاد قبل ذلك خلال قراءته لمؤلفاته، وقد تحدّث معه عندما جمعهما لقاء، في الأدب والشؤون العامة، وأفضى إليه برأيه في بعض مؤلفاته، ويقول العقّاد: (وتركته وفي نفسي أثر من لقائه يقارب الأثر الذي استخلصته من قراءة كتبه)[٣]، وتحدّث عن أسلوب لودفيج في التراجم وبين البساطة والعفوية فيه وأن صاحبه (صحفي راقٍ، وأن تواريخه وأدبياته أقرب إلى تبليغات المجلات أو تعليقاتها، وإن كانت تفوق بعض ما يكتبه المتخصصون من البحوث والدراسات، لأنه يكسوها طلاوة لا نجدها كثيراً في تلك البحوث والدراسات)[٤].

ويفاضل العقّاد بين تراجم «لودفيج» فيقول عنه: (وأذكر أنني استحسنت منها تراجم بسمارك ونابليون، وفضّلت هذين الكتابين على كتابيه

---

(١) نفس المرجع ص ٥١.
(٢) نفس المرجع ص ٥١.
(٣) عباس محمود العقّاد ـ حياة قلم ـ ص ٥١١.
(٤) نفس المصدر ص ٥١١.

الآخرين عن المسيح وغوته)[1].

ويأخذ عليه تناثر الشخصية المترجمة فيذكر أنه سبب يرجع لقلة المصادر عنده، فيقول العقّاد: (وإن كنت ألاحظ أنه لا يعطيك الشخصية التي يترجم لها إلا مجزّأة مفككة، سواء أكان منها من رجال العمل أم من رجال الخيال وذلك راجع فيما أظن إلى جدوى في الأسانيد والروايات المتعددة، والاعتماد على الإلهام النافذ والبديهة)[2].

وأشد ما أعجب العقّاد في «لودفيج» توقيره للعظمة، وبيّن منهج «لودفيج» في استبطان العظماء، وقد تأثر العقّاد بهذا الجانب في عبقرياته، ووصفه (أنه جرى فيها على نمط شائق. يُعنى فيه بالحياة الداخلية أشدّ من عنايته بالوقائع الخارجية. ويفرغ به شيئاً من الجِدّة على السِيَر التي أَلِفَها القارىء ومسحة من الإنسانية المألوفة على كل عظيمة يرفعها التطويب والتقديس إلى مراتب الغرابة المنقطعة والإعجاز المعزول وهو لا يفصل بين الأبواب والعهود ولا يعتبر الحوادث الضخمة عنواناً أكبر من عناوين الأخبار الدارجة والكلمات التي تقذفها المناسبة في عرض الكلام)[3].

---

(١) حديث مع العقّاد ـ كبار الأدباء الذين زاروا مصر ـ مجلة كل شيء ١٩٣٢/٣/٢٦.
(٢) نفس المرجع.
(٣) سامح كريم ـ ماذا يبقى من العقّاد ـ ص ١٣٥.

أفكار موجّهة لمنهج العقّاد

١ ـ فكـــــرة البطولة

إن الحديث عن فكرة البطولة عند العقّاد يتشعب كثيراً لأنه المجال الأوسع اهتماماً عنده لشغفه به، ومحاولة إبرازه بأنصع صورة وأبلغ بيان، ولِمَ لا، وهو العمود الفقري الذي ينتصب كل شيء بعد ذلك على هذا الصلب، والعظمة والعظيم هما المطلب الإنساني الملحّ أبداً، ويزداد تأكده حين ينعطف التاريخ في مدلهمات الخطوب والمحن فيعلو الصوت المنادي مدوياً بحثاً عن قائد للمسيرة نحو الهداية والنور، فإذا البطل حاضر في فؤاد الأمة تغشيه غمامة من الخَوَر والكسل في ساعات الترف والراحة، وما أن تبرز الإحن حتى ينقشع الظلام، ويبدو كالرغبة الطاغية، شاخصاً، لا تطرف عين عن مشاهدته.

مَن كان هذا شأنه، فالعقّاد لا يرضى إلا بما هو أوفى من هذا القدر في التبجيل، ولقد ارتاضت نفس العقّاد على حبّ البطولة ومُجَسِّدِهَا البطل.

وفكرة البطولة لها امتداداتها البعيدة في التاريخ، فالإنسان أينما كان يحمل قدراً كبيراً جداً من الاحترام لها ويكنّ مشاعر الإعجاب والمتعة بها. وهذه أمة الرومان نموذج للأمة المحاربة في التاريخ قد أخضعت شعوباً وأُمماً كثيرة لسلطانها، ودخلت في حروب عديدة صقلت الرجال ودفعت بهم إلى

مضمار إبراز القدرة والقوة والتفوّق فيهما، فكان لكل فرد نصيب، ورفعت الرايات لمن حاز السبق وفاق الأنداد وهكذا سرى الإعجاب بالبطل عند الرومان وذاع صيت البطولة عندهم، ولهذا فقد (أرسى الرومان نظرية «الرجل العظيم» أو «البطل في التاريخ» ولم تستطع المسيحية حين غلبت الوثنية في روما وقهرتها، وبعد أن اعتنقها قسطنطين أن تقضي على نظرية الرجل العظيم)[1].

ولأن حب البطولة أقرب إلى النزعة الفطرية عند الإنسان، فهي تتمكن من الثبات والاستقرار في النفوس، ويصعب اقتلاعها، بل زحزحتها، والدين الجديد الذي حلّ على روما لم يفعلِ شيئاً تجاهها، وظلت باقية (في عهد الكنيسة التي ظن آباء الكنيسة أنها تُعلي من شأن الدين، فتدعم العقيدة الدينية، وبقيت تسوق الناس إلى تقديس القوى القاهرة، وبقيت كذلك حتى عصر النهضة، وعندما عاد الناس ينبشون مرة أخرى في ركام الماضي وجدوا القداسة في البطولة حتى غدا «بلوتارخوس» أعظم مؤرخي القديم تأثيراً في حركة الإحياء الكلاسيكي للنهضة الأوروبية)[2].

وانبلج العصر الحديث عن فرديات طاغية سحقت شعوبها تحت أسماء من الامتياز على الأمة وبدعوى البطولة المتفردة، وهكذا ظهر الصنو الجديد للدكتاتوريات الرومانية النيرونية القديمة فبرزت في أوضح صورة لها في إيطاليا على يد موسوليني، وعلى يد هتلر في ألمانيا، ولا بد أن يكون للوضعيات الثقافية والفكرية لهذه الشعوب دور هام في بروزها، ولا أدلّ على ذلك من بريطانيا فعندما أرادت الدكتاتورية الظهور اصطدمت مع عقلية مختلفة تماماً عمّا كانت عليه في ألمانيا وإيطاليا، ولم تستطع أن تحقّق أيّ

---

(١) د. محمد أحمد العزب ـ في الفكر الإسلامي من الوجهة الأدبية ـ ص ٢٦.
(٢) نفس المرجع ص ٢٧.

دور يذكر، وما كادت تطل برأسها في بريطانيا حتى استنكفتها الأمة البريطانية في شخصية «كرومويل» وانتهت ولم يزد عمرها بأكثر من بقائه في الحكم.

والمجتمعات التي تحيا بين ظهرانيها البطولة، تجد فيها وسطاً يتحكم في دقّة سيرها وإضفاء الصفة العملية عليها من حيث أنها الأداء الفعلي لتلك المرحلة، وقد قام الأدب بتصوير هذا الدور تصويراً واقعياً مناسباً في بيان العلاقة بين صفة المجتمع ودور البطل فيه، وقد (أبدع أدب الطور الأول المتقدم للنظام العبودي نموذج «البطل العملاق» الذي أكد حضور الإنسان في مواجهته القوى الطبيعية وغيرها من القوى غير الإنسانية، وأكد قوته وصلابته في الصراع وانتصاره، وجعل الخير خلقاً له، والنضارة صفة لملامحه، كما أبدع أدب الطور الأول المتقدّم للنظام الإقطاعي نموذج «البطل الأخلاقي» الذي جسّد في إهابه وفي سلوكه المثل الأخلاقي الأعلى للحضارة الدينية في بواكيرها ذات الطابع الإنساني المتقدّم، وأبدع أدب الطور الأول المتقدّم للنظام الرأسمالي نموذج «البطل الحر» الذي أكد قيمة الفرد وأعلى من شأن كرامته وحريته هؤلاء الأبطال كانوا يمثلون «المثال العام» ذا الطابع الإنساني في مراحل «الصعود»)[1].

وظهرت النظريات والاجتهادات المتنوعة تحاول كلها تفسير وجود البطل وكلٌّ منها ينطلق حسب منظور خاص ارتاحت نفسه إليه، وسكن له عقله، وقد قام الباحثون بتتبع جميع أحوال البطولة بالبحث والدراسة والتنقيب المستفيض، وطرحت استفسارات عديدة تبحث في كيفية وجوده وتباينت التعليلات إلى حدٍّ بعيد جداً، وكلٌّ يستند في تعليله على ولادة البطل وأيّ الأرحام التي احتضنته؟ فمنهم مَن يرى المجتمع هو الحاضن الحقيقي الذي ترعرع فيه البطل واستمدّ منه بطولته، وما بطولته إلا انعكاسات اجتماعية تساير

---

(١) د. عبد المنعم تليمة ـ مقدمة في نظرية الأدب ـ دار العودة ـ بيروت الطبعة الثالثة ١٩٨٣ ص ٦٢.

معها فأفرزت فيه ذلك العنصر المتفرّد، ويرجع هذا إلى أنه أكثر استجابة لضرورات مجتمعه من غيره، ومَن ذهب هذا المنحى يرون (الاحتياجات الاجتماعية هي التي تبعث من أعماق الجنس البشري بطلاً ما تكون رسالته أن يؤدي المهمة التي تتطلبها البرهة التي يظهر فيها، أما مقياس عظمة البطل فيكمن في درجة شعوره ووعيه بما دعي للقيام به)[1].

وهذا المنهج استمد مادته حين الموازنة بين الفرد والمجتمع، فكان ترجيحه للمجتمع وإعلاء شأن الدولة المحتوية على مجاميع الأفراد ومن بينهم الأبطال، ويرجح أن هذا التحديد جاء من عند أفلاطون الذي تحدّث في جمهوريته عن (العلاقة بين الفرد والدولة، وارتضاء فكرة أن الحرية الحقيقية للفرد يمكن أن يستمدّها من الدولة وليس من انطلاقه الذاتي، ثم تطوير هذه الفكرة في فلسفة هيجل الذي يؤكد على احتواء الدولة للفرد مع صيانة ذاته وقدراته)[2].

أما الحتمية التاريخية، فترى وجوده ضرورة لا غِنى عنها مطلقاً، وهو القدر المحتوم وظهوره لا يحتاج إلى إرهاصات تمهّد له الصعب، ولكن (ظهور شخص معين دون غيره في زمن محدد، وفي بلد معين هو بالطبع صدفة مجردة، ولكننا حتى لو قضينا على ذلك الرجل فإنه تظل دائماً ثمة حاجة إلى بديل لا بد له في المدى البعيد من أن يتوفر سواء كان صالحاً أم شريراً)[3]، وهي بهذا التصوّر تجعله ضرورة يصنعها المجتمع بدلالة من البديل الفرضي، الذي تؤكده النظرية، كما يظهر في منطوق هذه النظرية كثافة المادة وهيمنتها على كل جزء في مدلولاتها، وحتى البطولة صناعة اجتماعية، وليس لها أي قيمة شعورية، حتى زعم ماركس أن إرادة الناس وأفكارهم ليست هي التي تغير وجه التاريخ وتهيمن على اتجاهاته.

---

(١) سدني هوك ـ البطل في التاريخ ـ ص ٦٧.
(٢) د. محمد أحمد العزب ـ في الفكر الإسلامي ـ ص ٣٢ ـ ٣٣.
(٣) سدني هوك ـ البطل في التاريخ ـ ص ٨٣.

وفي مقابل تلك النظريات الاجتماعية، نلتقي بنظريات أخرى تغايرها كلية وتختلف معها من حيث زوايا المعالجة والتحليل، تلك هي النظرية النفسية أو الفردية، فزاوية إبصارها للبطل على أنه (أهم عامل في التاريخ، وأنه أكثر العوامل المؤثرة في التاريخ استقلالاً وأشدّها استعلاء على مقتضيات الأحوال وأحكام الظروف وأنه محلّة الابتداء مركز الانتهاء سواء كانت عظمته من النوع الذي يضيء كالكوكب الدرّي ويقبل كالنسمة المتأرجحة مثل العلماء والفلاسفة ورجال الفنون، أو كانت من النوع الرهيب الذي يهبّ كالعاصفة المروعة أو الزوبعة القاصفة مثل أتيلا وجنكيزخان وتيمورلنك.

«وكل ما تزهو به الدنيا من الأمجاد وباسق الآثار وجلائل الأعمال إنما تمّت على يد الفرد وفي ظل رعايته، وهو الذي يبتدع سير التاريخ ويحتفر مجراه، وهو المتحكّم في الماضي يضع له المقاييس ويمنحه القيم وفي يديه مقاليد المستقبل وتعيين اتجاهاته»[1]، وبعد أن ترجع النظرية الفردية كل جلائل الأعمال إلى البطل، تراه هو الحاضن الوحيد والأصيل لذاته، وإنما تنبعث البطولة من ذاته وكيانه كما يصدر الشعاع من ذات المصباح.

ونظريات أخرى توجه همّها إلى العصر كوعاء تنمو فيه البطولة، والبطل ثمرة طبيعية لعصره، والعصر هو الفترة الزمنية التي تناسقت فيها الظروف في البيئة الواحدة دفعت الرجل إلى البطولة دفعاً، ولولا العصر بما هيأه من مناخ مناسب، لما كان البطل ولما كانت له صيرورة أبداً، فيقولون أن (البطل وليد عصره، وثمرة بيئته، ولا بد أن يتمخض عنه جيله، فهو إذا بطل اضطراراً، لأن عصره هو الذي جعل منه بطلاً، وما كان يستطيع أن يكون غير بطل)[2].

ومن الآراء مَن يضرب صفحاً عن البطولة والبطل ولا يضع نفسه في مجال مناقشة مناشئه، والأرحام الحواضن له، ويضائل من قيمته، بل يصل

---

(١) علي أدهم ـ بين الفلسفة والأدب ـ ص ١٣٤.

(٢) د. أحمد الحوفي ـ البطولة والأبطال ـ مكتبة نهضة مصر ومطبعتها ـ مصر ص ٧٢.

إلى حدّ الإنكار، ولا يرى لها أيّ أثر فعّال، وإنما البطل الحقيقي هو المجتمعات البشرية التي تصنع الحياة بأعدادها، وبكمّها المتكامل، وليس لذلك الدور التطوري دور للفرد فيه إلا بما هو جزء ضمن أجزاء تنفرج عن مجتمع كامل، وبذلك (ينتفي تماماً أن يكون للفرد اقتدار ما على توجيهه حركة التطور، أو تعديل مسارات التغيير في التاريخ)[1].

وتتشعب النظرة إلى البطل من جهة كونه قيمة شعورية يتجسدها الناس في نفوسهم ولا يرقى إليها إلا ذو حظ عظيم منهم، وهذا الاهتمام بالبطل واجب يؤديه مَن لا ينكر الفضل على أهله، وينشأ ذلك الاهتمام من الدور الخطير في جوانب الحياة المختلفة والذي يؤدّيه البطل، وهنا يستوقف المرء نفسه باحثاً عن وشيجة تمد الروابط ما بين البطل وأفعاله (ولعل اهتمام الناس بالبطل يرجع إلى أنهم يتصورونه كمنقذ لهم، خاصة إذا أحلّت بهم أزمة خانقة، والواقع أن نوع إرضاء الحاجات النفسانية الذي ينشره الأفراد يستقي من قيم ثقافتهم وحضارتهم)[2].

وارتواء النفس الإنسانية بحاجاتها الدائمة الإلحاح عليها، على يد البطل، وتحقّق ما تصبو إليه من علو شأن ورفعة مكانة، ونفض غبار الزمن المتراكم عن غابر مجدها حين وهدة من أهلها، حقّ عليها أن تعترف بأن البطل في تاريخها وتاريخ البشرية، هو الشاهد الواقعي ذو البريق الأخّاذ على مدى الدهور على إرادة التغيير والتقدّم، وحقيقي به أن ينزّل المنزلة اللائقة به، وواجب عليه كذلك ألاّ (يتمدد هذا البطل على حساب ضمور الآخرين)[3]، وعندما نقيد البطولة بأُطر أخلاقية، فإنه لا يعلو شأن الفرد حتى تسمو نفاسته الأخلاقية، بأرفع مما وصلت قوته أو ازدادت عبقريته في أيّ

---

(١) د. محمد أحمد العزب ـ في الفكر الإسلامي ـ ص ١١٦.
(٢) سدني هوك ـ البطل في التاريخ ـ ص ٣٢.
(٣) د. محمد أحمد العزب ـ في الفكر الإسلامي ـ ص ٣٠.

صوب كان، وهنا يتولد عندنا «البطل المثالي» المتوازن القوى، الذي لا يضخم من جانب ويهزل في جانب آخر، ولكنها البطولة السوِيّة والواعية بانتمائها الإنساني ضمن أفراد مجتمعها، ومن بين هذه التركيبة الراشدة تنفرج الحياة عن (البطل السويّ الذي ينبغي أن يتحرك من خلال قناعات ذاتية أَجَلّ.. ولكن من خلال قناعات غيريّة كذلك، لأن الإنسان مهما أُوتي من عبقرية الرأي، وفذاذة الشخصية واتّساع المجال، لا يمكن أن يكون على هذه الأرض بمفرده.. لا يمكن أن يستغني عن الآخر. لا يمكن أن يعصب عينيه ويمضي وحده على طريق مزحوم بالبراكين!)[1]، ولذلك فمهما بلغ البطل من القدرة والتفوّق، يجب ألّا ينتشي بتلك الهالة المحبطة به، حتى وإن كان بتلك الضخامة التي تحدّث عنها السياسي البريطاني لويد جورج بقوله: (العظماء في الأمم مثل الجبال فهي تجتذب وتجمع العناصر التي تبعث الحياة في السماوات وتوزعها في الأودية والسهول، وبهذا تروي الأرض وتزوّدها بالصفات التي تبثّ فيها الحياة)[2].

هذا القول لا يسلمنا حتماً لأن نوافق على تقديس البطولة والبطل عبر الإعجاب الشديد بهما، ويجب أن يكون مقياس البطولة هو درجة التلاحم العضوي ما بين البطل وجماعته التي انحدر منها، ومبلغ تحقيقه للدور المنوط به من أمته، وتحمله لرسالتها في الحياة.

وما لم تتحقق فيه تلك المطالب فإن عنصر البطولة يتراخى على مرّ الأيام وتؤول إلى الاندثار بعد الانحسار، ويرى «أرنولد توينبي» أن الزعامة المبدعة (متمثلة في أقلية رائدة أو فرد عبقري، تفقد على طول المدى فتنتها للجماهير، وذلك بسبب تآكل طاقتها الإبداعية بفعل إخفاقها في علاج المشكلات التي تجابه المجتمع الذي تقوده، ولكن تلك الزعامة تصرّ على

---

(١) نفس المرجع ص ٣٠.

(٢) علي أدهم ـ العظمة والعظماء ـ العربي العدد ١٩٤ ص ١٠٢.

التشبث بدورها القيادي المميز الذي لم تعد تصلح له بعد فقدانها طاقاتها الإبداعية. وهنا تتحول الأقلية المبدعة إلى أقلية مسيطرة تستعين بالقوة العارمة للحفاظ على مركزها المرموق في المجتمع الذي تقوده، عوضاً عن ولائه لها بدافع من افتتانه بها تحت تأثير عبقريتها)[١].

وهذا المنفذ هو من أخطر المنافذ للولوج إلى الدكتاتوريات المتسيّدة بالقوة والجبروت، وتنحط عندها أبسط القيم والمعايير الخلقية، ويبدأ الافتراق بين هذه النزعة الطاغية وبين البطولة الحقّة ذات المُثُل السامية، القادرة على النفاذ إلى نفوس الجموع الحاشدة الظامئة، ومزوِّر البطولة تفقد أعماله بريقها العفوي المنبعث من صدقها وصراحتها، وتتّشح بسياط البطش والإرهاب والتنكيل.

وهنا يفترق المؤرخون عن كتّاب السِيَر والتراجم، ففي حين يبحث كاتب السِيَر عن معانٍ أخلاقية يدعم بها موقف مَن يترجم له حتى يخلص إلى مراده من ترجمته وليس الوضع كذلك مع المؤرخ، فإنه ينطلق في بحثه من الشواهد المحسّة عنده والمبثوثة في مضانها، فيغترف منها دون أن يعوّل كثيراً على الدور الأخلاقي، ويوجّه تقديره (للكثيرين من العظماء والبارزين في التاريخ تتجه أنظارهم إلى ضخامة إنجازاتهم ولا يضعون في حسابهم البواعث الأخلاقية، ولا يعنيهم أكان الباعث على الإتيان بالعمل العظيم هو طلب المجد والشهرة أم الإخلاص للإنسانية، والتفاني في خدمتها)[٢].

وبانحراف البطل عن المسار الأخلاقي تُصاب الإنسانية في أعزّ مشاعرها، وتذهب النفوس بعد ذلك تبحث عن مسلاة لها تخفّف عنها وطء النازلة عليها، بمصابها الأليم في أملها، الذي صدق فيه قول المؤرخ البريطاني الكبير «اللورد أكتون» في كلمته التي قد لا تخلو من المبالغة وهي

---

(١) محمود الشرقاوي ـ التفسير الديني للتاريخ ـ جـ ١ ص ٣٥.
(٢) علي أدهم ـ العظمة والعظماء في التاريخ ـ العربي العدد ١٩٤ ص ١٠٢.

قوله: (إن معظم الرجال العظماء أشرار)[1].

وقد ترتب على هذه النظرة المتطرفة أن عزف الكتّاب والمترجمون عن ذكر عيوب العظماء ومثالبهم ونواحي النقص فيهم، وراحوا يعدّدون كل المزايا الصالحة ويبرزونها في أجمل إطار، وصدّوا عمّا سواها، وقد دفع هذا العمل بعض الباحثين للشك في التاريخ البشري، فأخذوا يذكرون (أن أكثر ما نعلمه عن الأشخاص الممتازين في تاريخ الإنسانية قد أثّر في إيجاده الخيال، واختلطت فيه الحقائق بالمبالغات والأخبار الموضوعة، وإنه في كثيرٍ من الأحايين لم يبرأ من الكذب المصنوع والتزييف المتعمد)[2].

ولا يرتاب أحد سليم الطوِيّة مستقيم النيّة في دور الأبطال في تاريخ العالم وأثرهم في حياة الناس على مرّ الأوقات، فقد شيّدوا للبشرية عمرانها المتطاول، وبصماتهم شاهدة عليهم في كل موقع.

كل ذلك يجب ألّا يعمينا عن حقيقة أن البطل إنسان، بكل معاني الإنسانية فهو يحمل ضعفها وقوتها، وسعادتها وشقاءها، ومهما بلغ الاختلاف عنده عن باقي جنسه فإنه يظل منتمياً إليها، والاختلاف في الدرجة لا في النوع وحسب.

وما ركّب عليه البطل من قوة وشجاعة ودراية ترتفع به عن غيره لا تخرجه من نفسه الذي هو منه بقدر ما تجعله أكثر نفاسة وندرة.

لذلك فحالات الضعف تعتريه كما تجوز على غيره من سائر جنسه، وليس ذلك بمثلب فيه أو في بطولته، ومن أعماله تنبثق عزيمته ومن نواياه تتجلى شفاعته.

والمتصدّي لدراسة البطولة (لا يركّز على جانب القوة وحده،

---

(١) علي أدهم ـ العظمة والعظماء في التاريخ ـ العربي العدد ١٩٤ ص ١٠٢.
(٢) نفسه ص ١٠٢.

ولكنه يلتفت إلى مواطن الضعف الإنساني في بطله، لأنه يعالج شخصية بشرية لها آمالها وآلامها، ولها إيجابها وسلبها وجانب الحزم وجانب التردّد، ومن أجل ذلك يُطيل «ستريتشي» الوقوف عند جوانب الضعف الأنثوي في سيرته)[1].

وهناك قضية هامة، وهي قضية الصدق الفني والأدبي التي تُلزِم الأديب أو الفنان التأكيد على الجانب الإنساني الحقيقي والواقعي، الذي هو عبارة عن كائن بشري تتداخل فيه سمات الإنسانية بكل أبعادها، ومن هذا المرتفع وذلك المنخفض يوجد السهل المنبسط.

فكرة البطولة عند العقّاد:

قد تَنْبَهِتُ الوشائج والصلات أحياناً وتُدرَس معالمها، فيصبح أمر تبينها عسيراً صعباً، لا يعثر عليه إلا بشقّ الأنفس، ولكن الحديث عن فكرة البطولة وصلتها بالعقّاد تكاد تكون جليّة ناصعة كأنصع ما يكون عليه الأمر من وضوح وإشراق.

فقد كان العقّاد من المبرزين في حبّ البطولة والأبطال لدرجة التّيه، وكثيراً ما يسبغ عليها سحائب الثناء والمدح (وذلك بحكم شاعريته الملهمة وسلامة طبعه وصحة تفكيره، وهو لا يكتفي بوصف إعجابه بالبطولة والعظمة، وإنما يحاول أن يبيّن لنا معنى البطولة ويكشف أسرار العظمة)[2]، وتلك حالة المتيّم بالعظمة، فلا يهنأ بوصفها وتعديد جوانبها وإيضاح مزاياها وكفى، بل يسبُر أغوارها ويحلّل غامضها ويعلّل أسبابها ودوافعها ويتقصى كل شاردة وواردة حتى يقف على كل أمرها ولا يزال يطلب المزيد، ولا يكاد يعرف الشبع في ذلك.

---

(١) د. ماهر حسن فهمي ـ السيرة تاريخ وفن ـ ص ١٥٣.
(٢) علي أدهم ـ إلمامه بآراء العقّاد في البطولة والعظمة والتاريخ ـ الكتاب العربي ١٩٦٥/٣/١٠.

وهو عندما يتحدث عن البطولة يبتغي من وراء ذلك إرجاعها إلى الفطرة البشرية التي لم تتزين بآكام المعارف والعلوم، بل بدافع السجيّة التي جُبِل عليها الإنسان منذ فجر سذاجته، وهو يترنم بألحان البطولة والبطل، ويشنّف بها أذنه حين سماعه لكل خاطرة أو نادرة عنها.

وقد خطّ العقّاد فصلاً في كتابه «ساعات بين الكتب» تساءل فيه، مَن هو البطل؟

ولم يرتضِ رأي العلماء والمفكرين، بل تعدّاهم إلى العامة مبيّناً بُعدها الأخّاذ في النفوس، ولا يريد استلهام (جواب هذا السؤال من أقوال المؤرخين وعلماء النفس ورجال المعرفة والأدب، وإنما يريد أن نستمع إلى أقوال العامة الذين يحبون البطولة ويؤمنون بها، ولا يقرأون الكتب أو يبحثون في موضوعاتها، فإذا سألت هؤلاء مَن هو البطل؟

(وتكون الإجابة: هو أن البطل مَن لا يخاف، وفلان عندهم بطل أي أنه مقتحم هجّام لا يبالي بالعواقب ولا يرتدع عند خطر، وتلك الصفة الغالبة في رأي الكثيرين)[1].

وهكذا استقر مفهوم البطل والبطولة في أذهان العامة، فهو البطل المِقدام وتتجسد بطولته في أفعاله الشارحة لحقيقة حاله، فهو لا يعرف التباطؤ والخَوَر، وهو سبّاق قبل انكشاف الأمور والمغمّمات، ولكن العقّاد يتريث قليلاً عند مفهوم هذا القول، ولا يرمي القول على إطلاقه، بل يحفظه بأطر تمنعه من الانسياح وضياع المعالم، فيعترف للبطل بالشجاعة، ولكن ذلك لا يعني أنه مسلوب الإحساس من جهة الخوف، (فالشجاعة ليست هي عدم الخوف، وإنما هي التغلب على الخوف، وليست هي نقيض العقل والحكمة وإنما هي نقيض الجبن والضعف، والشجاعة الإنسانية التي تشرّف هذا

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ ساعات بين الكتب ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت الطبعة الثانية ١٩٦٩ ص ٢٩٠.

الإنسان وترفعه إلى مقام البطولة هي أن تعرف الخوف ثم تكون أنت أكبر منه وأقوى من أن تستكين له، فالبطل يخاف ولكنه لا يستسلم لخوفه)[١]، فانتفاء الخوف إذن ليس السِمة الدالّة على البطولة، وقد يكون (دليل الحماقة وعدم تقدير العواقب والغفلة عن الأخطار الراصدة والأهوال المتوقعة)[٢].

يتجه العامّة كذلك إلى اعتبار البطل، هو المنتصر دائماً، فلا يعرف الهزيمة والانكسار مطلقاً، ويجندل أعداءه، والعقّاد لا يفهم من البطولة هذا المعنى، ويرى أنه كما ينتصر فإنه ينهزم، ولا ضير عليه أن ينهزم، ولكن الذي يجب أن يُصان من الهزيمة نفسه، فالبطل مَن يغلب نفسه، ويقوى على شهواته (لا مَن يغلب مُنازِليه ويقوى على خصومه)[٣].

وأحسب أنه يترسم في نظرته تلك قول رسول الله ﷺ: «ليس الشديد بالصرعة وإنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب»[٤]، فالبطولة عند العقّاد تتسامى عن مجرد الشجاعة والغلبة، حتى تصبح (صفة الإيثار وقلّة الحرص والأنانية)[٥] هي المَبعَث الأساسي لها، ولا بد من تجلّي الأريحية حتى يصبح العظيم أو البطل ملكاً للناس ينهلون من فيضه ما يعلو بهم عن ضعفهم ويمنحون منه عطاء تخضرّ به حياتهم، ولا يجدون عنده ما يصيب آمالهم وأمانيهم بالفقر والفاقة والعقم. وهي بطولة بمدى عطائها لكل مَن يمتد إليه ظلالها الوارفة، ولذلك فإن (الجماهير تقدّم رجل العموميات وإن كانت تنقصه الخلال الشخصية على رجل الخصوصيات وإن كان مستكملاً من هذه

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ ساعات بين الكتب ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت الطبعة الثانية ١٩٦٩ ص ٢٩١.

(٢) نفس المصدر ص ٢٩٠.

(٣) نفس المصدر ص ٢٩١.

(٤) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ص ٧٠٧.

(٥) عباس محمود العقّاد ـ ساعات بين الكتب ـ ص ٢٩٢.

الوجهة لأنها تستفيد من الأول بأكثر مما تستفيد من الثاني)[1].

ويرى العقّاد البطولة مبثوثة في الحياة على اتساعها وبشتى صنوفها، وتأخذ في الارتقاء حين تتشبع بالتضحية والفداء، فهي بطولة في الوطنية والدين والسياسة والعلم والكشف، وهي الفداء (والبطولة العظيمة هي الفداء العظيم)[2].

وشغفه بالبطولة لا يجعله ينساق وراء كل بطولة زائفة، ليس لها رصيد من الاحترام ولا تأبه للأعراف والمُثُل، بل هو شغف منضبط ينبني على أساسٍ من أن العين أول ما يقع إبصارها فإنه يقع على عنصر الرحمة المنبثقة من تلك الشخصية فينبهر لها، ومن هنا فالعقّاد لا يشعر بارتياح نحو فلسفة نيتشه الذي يلحّ على القضاء على الضعف صائحاً: (انبذوا الضعيف ولا تأخذكم فيه رحمة لأن الرحمة تعاكس ناموس بقاء الأصلح في مهمته، وتبقي على مَن لا يستحق البقاء)[3]، وفلسفة نيتشه خِواء من الرحمة والشفقة، ولا تعرف سوى القوة تركن إليها، ومن غرائب الأمور وعجائب الأقدار أن يتدثّر جسد نيتشه بالمرض وعقله بالجنون مدة اثني عشر عاماً قبل موته، ويصبح منهوكاً لا حول ولا طول، وهو المعروف عنه أنه عدوٌّ للضعف (ويريد أن يجعل العالم قوياً لا بتطهيره من الضعف، ولا بأن يهتم بترقية علم الطب، ولكن بما هو أيسر عليه من جميع ذلك، باستئصال الضعفاء منه)[4].

وهذا الاستهجان لنيتشه ولفكره بلغ «سوبرمانه» الذي يرى فيه أنه امتداد طبيعي نتيجة سوء فهم نيتشه لنظرية دارون «في التطور» (إذ خطر له أن هذا المذهب يقول بارتقاء الإنسان من سلالة القرد فاعتقد أن دوام التطور يقضي

(١) عباس محمود العقّاد ـ خلاصة اليومية والشذور ـ دار الكتاب اللبناني ـ طبعة أولى ١٩٨٣ ص ٢٩.
(٢) عباس محمود العقّاد ـ ساعات بين الكتب ـ ص٢٩٥.
(٣) عباس محمود العقّاد ـ خلاصة اليومية والشذور ـ ص ٣٣ ـ ٣٤.
(٤) نفس المرجع ص ٣٣.

بارتقاء الإنسان الأعلى «أو السوبرمان» من هذا الإنسان الأدنى الذي يعيش في الزمن الحاضر، وكِلا الاعتقادين وهْم لا أصل له من مذهب التطور ولا من شواهد التاريخ)[1].

وهكذا لم يحفل العقّاد بهذا «السوبرمان» بهذه الصورة الهابطة، والمتفرّقة بين أشلاء ادّعاءاته وأقواله. ولم يهتم ببطولة القوة المجردة، إلا أن يلتحم معها الوازع الأخلاقي، الذي يحفظها من الزَلل والخطل، فالبطل مَن يحمل بين جنبيه عظمة الرحمة وتهطل منها سحائب العطاء والسخاء ولا يعرف سبيل الأخذ، فيمنح الضعيف من قوته فرداً أو جماعة، ولا يستمد من وهنهم وضعفهم صرحاً يرتقي عليه.

والعقّاد يقدّر بطل كارليل، ولكنه تقدير فيه حذر، لأن نفور العقّاد من (استكانة الضعيف أقوى عنده من الإعجاب بسطوة البطولة، ما لم تكن البطولة فداء وزجراً للطغاة من الأبطال، وقد حفّزه التفكير اللاعج في هذه المسألة إلى تأليف رسالته عن «مجمَع الأحياء» للموازنة بين فلسفة القوة وفلسفة السوبرمان وفلسفة المُثُل الأخلاقية العليا)[2].

وحين يمجد كارليل «نابليون» ويضعه في قائمة البطولة، ويقول عنه: (وإنما هو في الحقيقة جملة البطولة على اختلاف أصنافها وهو الخلاصة والزُبدة والعُصارة. وقد جمع الله في ذاته سائر ضروب الأبطال وليس ذلك على الله بمستنكر)[3]، ويستغرب العقّاد من هذه القوة الخرقاء، يزداد استغرابه حينما يقيسون بطولته بمقياس فعله حتى وإن كان الخراب صفته، ويقول في ذلك: (المتوسعون في الفتح أعجب عندي من المتوسعين في

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ يوميات جـ ١ ـ دار المعارف ـ مصر ـ الطبعة الثانية ص ٣٢٧.
(٢) عمر الراكشي ـ موازين العظمة وأقدار الرجال عند العقّاد ـ العربي العدد ٢٠٨ مارس ١٩٧٦ ص ٥٠.
(٣) توماس كارليل ـ الأبطال ـ ص ٢٦٦.

الثراء، وكلامي عن هتلر ونابليون والإسكندر هو أثر من هذه العقيدة أو هذا الشعور)[1]. ويضيف قائلاً: (وكنت أعتقد دائماً أن نابليون مهرّج إلى جانب باستور، وأن البطل الذي يخوض الحرب ذوداً عن الحق والعقيدة أكرم جداً من كل «بطل» يقتحم الحرب ليقال أنه دوّخ كذا من الأمم، وفتح كذا من البلدان)[2]، فمناط البطولة عند العقّاد هي الأخلاق والإيثار، ودافع البطل هو إنصاف الحق وإقامة العدل.

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ أنا ـ ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٢) نفس المرجع ـ ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

٢ ـ فكــرة العبقرية

إن نكران شيء ما يستدعي إقامة الدليل على عدمـه، وإلا بطل الادّعاء، لأنه من ألزم لوازم المعدوم أنه غير موجود، وهو في كُنْهه تصوّر أجوف ليس له موضوع واقعي، ولمفهوم العدم صفة مصطنعة، لأنه لا معنى له إلّا من جهة ما هو نفي شيء، أو فقدان شيء، ومعنى ذلك أنه لا وجود للعدم بذاته، إنما الوجود للكائن الذي يتصور عدم الأشياء، وكذلك فإن عدمية الشيء، هي إنكار قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة، وهي تدلّ بعد ذلك على خلوّ العقل من تصوّر لهذا الأمر، وهي في ذات الوقت نفي شيء ليس من شأنه أن يوجد.

والذوات المحسّة والمعاني المدركة تنسلخ من العدم إلى الوجود ويتجلى وجودها بمعيار إدراكها والإحساس بها، والقصور لدى بعضهم عن إدراكها لا يلغي حضورها، والتيقّن منها أدلّ في الفكر السويّ على حدوثها، وهو أمر بدهي، ولا يحتاج من العناء إلا تعريفاً لفظياً يحدّد ماهيّتها ومن ثم يتجسد كيانها في الأذهان.

والعبقرية، أمر مُحسّ في واقع الأحوال، وما استطاع البحث العلمي إلغاء كل ما تحويه النفوس من أسرار عجيبة، خارقة للعادة المألوفة، وحقيقة

الأمر أن الإنسان يلمس تلك النفحات التي تُدْهَش بها نفسه فلا يجد لها تعليلاً، من بين آلاف الشخوص حتى يندرج فيه ذلك الاندهاش والعجب، ولو شئنا لقلنا الخوارق فإننا لا نبتعد عن الصواب.

وربما وُجدت بفرد ما ولكنها طمرت تحت أسداف، فإذا بها بعد حين تبزغ فجأة دون سابق إنذار بذلك، وكأنها الشُهُب الراجمة في الليالي الحالكة، فتغمر بضوئها متّسعاً من الكون يهتدي به مَن يقتدي، ولا يكتفي الباحث بذلك ـ فهذا مما يداعب عامة الناس في نفوسهم وأخيلتهم ـ بل لا بد من تعليل وتفسير لأي ظاهرة، فالأذهان جُبِلت على استكناه الأسرار، وتتبّع الآثار، وهو فضول لا يستغني عنه الجاهل، فكيف بالباحث العالِم؟ وهو أداة تقوم بنثر علامات الاستفهام، وهي أول أدوات البحث العلمي ومن كُبرى مستلزماته.

والمتتبّع لهذه اللفظة «العبقرية» سواء كانت في اللغة العربية أو في اللغات الأوروبية يجد أنها تتنسم رائحة الغموض، وخوارق العادات، ولم يزيغوا عن جادة الصواب حينما أرجعوها إلى ذلك، فالغموض سِمة ملتصقة بها لا تفارقها.

أسماها الأوروبيون «GENIUS» وتعني الجن، ولا خلاف بين العربية واللغات الأوروبية في هذه التسمية من حيث دلالتها، فالجن مخلوقات لها عالمها الذي يختلف عن عالمنا وماهيّتها تتغاير عن ماهيّتنا ويفصل بين عالمنا وعالمهم حجاب صفيق، لا شأن لنا باختراقه.

أما العرب فقد نسبوها إلى وادي عبقر، وهو (وادٍ زعم العرب أنه موطن للجن، ثم نسبوا إليه كل شيء تعجبوا من حذقه وروعته، أو جود صُنعته)[1].

---

(١) د. جميل صليبا ـ المعجم الفلسفي جـ٢ ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٩٧٨ ص ٥٣.

وكلّ مَن أبدع عند العرب وأدهشهم بفعل أو قول تسنم فيه مبلغ الكمال والروعة نسبوه إلى ذلك الوادي، وأسبغوا عليه الإلهام، الذي يلقنه ما يريد قوله، فإذا به يفوق ما لدى أترابه وأقرانه من البشر، لأنه ـ كما يرون ـ يصدر عن وحي وإلهام من طبيعة تباين طبيعة البشر، إذاً هـو مُعجِـز فيما يقول ولذلك فقد استحق العبقرية صفة، لأنه (المتميّز، المبرز، الذي لا يفوقه في اختراعه أحد، يقال: شاعر عبقري. والعبقري من الأشياء ما يدهشنا ويحيّرنا ويجاوز الأنواع التي أَلِفناها من روائع الفن وعجائب الصناعة)[1].

وعرّف الباحثون ظاهرة «العبقرية» تعريفات شتى متباينة فيما بينها، فذهب بعضهم يعرّفها بما تحمله من معاني وإشارات، وقد أشار كثير منهم إلى «الذكاء» على أنه عنصر مهم تقوم عليه، وأنه السبيل المؤدي إلى العبقرية، ولا بد من السير فيه حتى يبلغها، ومن هذه التعريفات للعبقرية أنها (أسمى مقدرة أصلية في الإنسان يمكن تصورها)[2].

وتعرّفها دائرة المعارف البريطانية بأنها (أرقى ما يمكن تصوّره من معنى المقدرة المولِّدة للابتكار، فهي شيء خارق للعادة على وجه الإطلاق وأرقى حتى من القوة العلمية الفائقة، وإنها لتختلف في النوع اختلافاً بيّناً عن الألمعية الممتازة. باعتبارها أنها مقدرة عقلية سامية لا ينقصها إلا تلك الموهبة الفذّة التي لا تقبل التفسير المحصور في كلمة عبقرية)[3]، وهذا التعريف يحاول فرز العبقرية عن القدرات الذهنية المبدعة الأخرى كالذكاء والألمعية والتمكّن العلمي المتفوّق، ولكنه يقف حائراً أمام تلك الظاهرة في كُنْهها، فهي توجد في الإنسان، وما الدراسة والاطّلاع بمولِّد للعبقرية وصانع

(١) نفس المرجع ص ٥٣.
(٢) سمير عبده ـ العلاقة المتبادلة بين العبقرية والجنون ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٣ ص ١٢.
(٣) نفس المرجع ص ١٢.

لها، ولكنها تُمَهِّد الصعبَ لها فيسهل ظهورها، وقد عرّفتها «دائرة المعارف» للاروس، بقولها: إن العبقرية (تعني صلاحية سامية فطرية لدراسة موضوع من المواضيع. فهي خصيصة تصورية وإبداعية في جوهرها. ومن هنا فهي على الدوام خصبة ومولِّدة للجديد)[1]. وهذا التعريف يلقي بدوره ضوءاً على صفة الإنتاج عند العبقرية فيثبت لها الوفرة والجِدّة، ولكن الواقع يقول بأن هاتين الصفتين من الممكن ظهورهما في إنتاج غير العباقرة أيضاً.

ومن التعريفات ما يقفز متخطياً التعريف المباشر إلى القدرة عندها، فيصفها بأنها القدرة التي توجّه صاحبها حيث شاءت لكونها أمراً غير طبيعي، ومُحال السيطرة عليه، وقد ذكر الأستاذ «لوويل» صاحب المعجم العصري للغة والعلم هذه السيطرة مبيّناً أنَّ (الإنسان العبقري يكون مملوكاً للعبقرية، وهي تحوّله إلى كتاب أو إلى حياة على ما يشاء هواها، وهي المقدرة التي يكون الإنسان مملوكاً لها)[2].

وهذه السمة المتفوقة، لم يقف العلم عندها سادراً حائراً، بل راح ينقب ويبحث عن أسبابها ودوافعها حتى يؤطِّرها ضمن قواعده وقوانينه التي لا تعرف التخمين والظنون، والعلم لا يعترف مطلقاً بعدم وجود المسبِّبات، فلكل قضية مرتكزات شُيّدت عليها، ولم يأتِ شيء من فراغ.

وليس من العجب أن العبقرية تحوز عند الباحثين كل ذلك الاهتمام العظيم، وقدِّر لها أن تكون من أهم القضايا التي يبحثها علم النفس، ذلك لأن الإنسانية مَدينة لهؤلاء الأفذاذ من العباقرة الذين استطاعوا بمقدرتهم الخارقة تعبيد الطريق أمام البشرية كي تسير فيه دون عناء أو مشقّة، وفتحوا لها دروباً من الفكر انتشلتها من وهدة خطيرة، فلها أن تباركهم حيث يجب أن يكونوا.

---

(١) نفس المرجع ص ١٤.
(٢) نفس المرجع ص ١٣.

وتشعبت الدراسات حول الظاهرة الفريدة، وخرجت نظريات كثيرة في محاولات لتفسيرها والوصول إلى اقتناعات محددة تبني عليها قواعد علم جدير بالاحترام بين أقرانه من العلوم الأخرى، ولذلك فإن هذه الدراسات قد تفتقت عن أسس راسخة ولكن بعد حين.

ولعل أول ما طرح من استفسار حول العبقرية هو هل بالإمكان (تطبيق المنهج العلمي بهذا التحديد في دراسة العبقرية؟)[1].

ولا بد من تحديد معالم المنهج العلمي الذي يقوم بدراسة هذه الظاهرة، فالعلم لا يعترف بالفرضيات غير المثبتة والمدروسة على أنها حقائق علمية حتى تثبت، وعلى الباحث في المجال العلمي لتحديد الموضوع، القيام بملاحظة موضوع الدراسة ملاحظة تفصيلية متمعنة دقيقة، وتدوين كل الملاحظات التي يحصل عليها من خلال دراسته وبحثه وترتيبها الترتيب المنظّم وفق جداول محددة، ومن ثم القيام بتحليل ما تمّ الحصول عليه، وتلك هي الأعراف العلمية المتفق عليها بين الباحثين، حتى يتمكن من وضع لبنة في ذلك البناء العلمي الشامخ، وحتى يتمكن بعد ذلك من الوصول إلى قوانين عامة وصفات مشتركة، مرتبطة بمواضيع مماثلة أخذت وضع الاستقرار والتيقّن في علوم مختلفة، ولا يقف عند الاستعانة بقواه ومداركه الحسيّة فقط، بل يوظّف كل ما يمكنه من أجهزة ومعدّات تقنية تُعينه على الوصول إلى مراده في البحث عن الحقيقة العلمية، مع الوعي الكامل بطبيعة بحثه وموضوع دراسته، حتى يدرك أبعاده، ولكي لا يتداخل مع غيره، ويتعسف في تحميله ما لا قدرة له على تحمّله، فينحرف المسار الذي يجب أن يضرب فيه الخطو.

تبين مما سبق أن الناس أحسّوا بالعبقرية منذ القِدَم، ولمسوا إنتاجها

---

(١) د. مصطفى سويف ـ العبقرية في الفن ـ مطبوعات الجديد ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ ص ١١.

وتلذذوا واستفادوا من عطائها، ولكنها ظلت غامضة عليهم حتى نسبوها إلى خوارق العادات التي لا شأن للإنسان بها ولا سيطرة له عليها فربطوها بالجنون، وقالوا: (ما دامت العبقرية حالة غير عادية، فهي أشبه بتضخم عقلي، والتضخم كالضمور من شأنها الإخلال بالتوازن على كل حال)[1].

ونزعة التحدّي عند العلم الحديث أبت إلا أن تكشف تلك الخوارق، ولا بد من كشفها للعَيان لا تخفى منها خافية، وقد (بدأت معظم البحوث وأهمها بعد الحرب العالمية الأولى)[2]، وقد استندت على نظرات وآراء تجمعت على مرّ التاريخ على أيدي الفلاسفة والمفكرين وكان لها دور لا بأس به في دراسة جوانب العبقرية، وإن كانت قد ظهرت على أنها تفسير تام لهذه الظاهرة.

والاختلافات الجسدية بين العبقري وبقية الناس هي محور الدراسات القديمة كلها، بافتراض أن هناك تمايزاً تاماً وواضحاً بين الشخص العبقري والناس العاديين (في حين أن النتائج العلمية الحديثة تتجه معظمها إلى تأكيد أوجه الشبه بين هذين الطرفين، على أساس أن الاختلاف بينهما ـ وهو ما لا يمكن إنكاره ـ إنما هو اختلاف في الدرجة لا في النوع)[3].

وقد دلّل العلم الحديث على صحة استواء الخلقة عند العبقري وعدم اختلال التوازن العقلي عنده، ونفى نفياً قاطعاً الأفكار التي كانت شائعة عن شكل العبقري وهيئته، وقد رصد كثيراً من العباقرة الذين لم يتلبسهم ذلك القول الخاطىء، (وقد شوهد عباقرة كبار لم يشاهَد لديهم أقل اختلال للتوازن العقلي، وأحسن مثال يقدّم في إثباته هو الفيلسوف الألماني الأشهر «غوته»

(١) سمير عبده ـ العلاقة المتبادلة بين العبقرية والجنون ـ ص ٨.
(٢) د. مصطفى سويف ـ العبقرية في الفن ـ ص ١١.
(٣) نفس المرجع ص ١٢.

والذي شوهد أن اختلال التوازن في العبقريين يحدث لمصلحة العقل نفسه)[1].

وقد ثبت من استقراء حالات العباقرة أن العبقرية لديهم موهبة غير مُكتسَبة ولا موروثة، تنشأ بالإنسان العبقري (منذ الطفولة الأولى، فلا تزال أصولها توجّه عقلية الطفل العبقري ونفسيته إلى ناحية السمو حتى يكبر فيصبح واحداً من الأفذاذ من غير تكلّف)[2].

وقد تتأخر فتظهر في سنٍّ متأخرة، وكذلك يمكنها الانسلاخ من الفرد العبقري، فيتم حياته بعد ذلك إنساناً عادياً، وقد رصدت حالات كثيرة أوضحت (أن العبقرية المبكرة قد لا تتابع سيرها فتقف ويصبح صاحبها رجلاً عادياً)[3].

أما حين تأتي في الكبر فإن كثرة الاطّلاع والبحث تثقف العقل وتجوده وتدفعه بما عنده من استعداد وتهيؤ أن تبزغ فيه.

وليس للتربية أثر في ظهور العبقرية ونشأتها، فلقد ظهرت في وسط متعلّم رفيع الثقافة كما ظهرت من وسط منحدر، يفتقر إلى أبسط مبادىء المعرفة والعلم، وإن (أكثر العباقرة المقدمين خرجوا من بيئات جاهلة، فبيكون، وبركلي، وأجوست كونت، وكوبرنيك وغيرهم كثير نبتوا كلهم في منابت قاحلة)[4]، ولكن البيئة لها دور الإرشاد فتستطيع أحياناً توجيه العبقرية، وتقودها إلى المسار الذي تسير فيه، فإن كان للخير فللخير، وإن كان للشر فللشر.

أما السمات التي يتشكّل فيها العبقري فلا تعدو كونه كباقي البشر، فهو قريب من الناس المتواضعين في قدراتهم وجهودهم وحظوظهم، وهو عادي

(١) سمير عبده ـ العلاقة المتبادلة بين العبقرية والجنون ـ ص ٨.
(٢) (٣) نفس المرجع ص ٧.
(٤) نفس المرجع ص ٨.

تماماً في معاشه وحركته مع الناس الآخرين، ويعمل كما يعمل الآخرون، وربما كان في عمله هذا بعيداً عن مجال عبقريته، ولكن الحياة بثقلها تدفعه لطلب لقمة العيش كغيره، وهذا («ألبرت أنيشتاين» يعمل كاتباً في أحد مكاتب البريد عندما كتب البحث الذي لفت أنظار العالم إليه)[1].

والعبقري يختلف عن الآخرين بسِمات نفسية فريدة، قلّما توجد في الناس العاديين، فنظـرته التي تعبر الحاضر إلى المستقبل لا تدعه أبداً يهدأ ويستقـر من داخله، ولهذا (فقَـوام خلق العبقري الـوثبـة والاستحـداث والتجديد، مع الإيمان بصـواب ما يدعو إليه. وهو ينبذ التقاليد ظهرياً، وينفض عن كاهله عبء القرون، ويتقدم عصره، ويجدّد لا في العرض بل في الجوهر، ويستحدث لا في الفروع بل في الأصول)[2].

وهنا يفترق النابغة عن العبقري، فالعبقـري ذو غريزة وإلهام، والنابغة ذو صبر ودأب واجتهاد يخلق ويبتكر حرّاً لأن عمل الطبيعة الممثلة فيه أن تخلق وتبتكر حـرّة.

«أما الثاني فيحاول أن يخلق ويبتكر مستنداً إلى الماضي، مهتدياً به، ملمّاً بآثاره ومخلّفاته، محترماً أساليبه المقررة في البحث والتفكير».

«فالعبقري متطرف والنابغة معتدل».

«وهذا التطرّف في العبقري هو الذي يثير عليه سخط الناس ويلقي في روعه أنه مجنون».

«فهل العبقري مجنون حقاً، وهل العبقرية ضرب من الجنون، وهل الشذوذ الملحوظ فيها هو نفس شذوذ الخبل والجنون»؟

ويجيب الطبيب الفرنسي «هنري ماسيه» عن ذلك قائلاً: «العبقري

---

(١) د. مصطفى سويف ـ العبقرية في الفن ـ ص ٢٨.

(٢) إبراهيم المصري ـ أعلام في الأدب الإنساني ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠ ص ١٥٥.

عالم مستقل بنفسه، عالم من الأفكار والأخيلة والعواطف، يختلف كل الاختلاف عن العالم العادي الذي نعيش فيه، فالعبقري لفرط إحساسه بقدرته الذهنية، ورغبته في تجديد شعوره بالحياة ونظرته إليها، لا يستطيع أن يعيش كما نعيش ولا يستطيع ـ ولو أراد ـ الإقبال على الدنيا إقبال الرجل المتوسط أو النابغ الذي يحترم الوضع القائم، ويقرّ العُرْف الشائع، ويرضى به، ولا يَجْسر على تحدّيه والانتقاض عليه».

«وهذا هو السبب في أن حياة العباقرة محفوفة بالغرائب يكتنفها الشذوذ من كل صوب».

«والواقع أن هذا الشذوذ ينحدر من أفكارهم الشاذة نفسها، ومن شخصياتهم الفذّة، ومن تلهفهم على الخوارق وسعيهم الدائم إلى طَرْق أبواب المجهول».

(فالعظمة أو العبقرية هي تفوق خاصة في الذهن على خاصة، أو سيطرة بعض الخصائص على خصائص أخرى، سيطرة تخرج بصاحبها عن المألوف، وتُلقي في رَوْع السواد أنه أشبه بالمجنون منه بالعاقل)[1].

والاختلاف يظهر كذلك بين الناس وبين العبقري من تصرفاته، التي تحاكي الأطفال في بساطتها فيذكر الكاتب المَجَري هنريك رالف في كتابه «طبيعة العبقرية» تلك السِمة بقوله: (يدهش الكثيرون في بعض الأحيان من سذاجة العبقري وبراءته وصفاء نيّته ومبلغ الشبه بينه وبين الأطفال! . يدهشون إذ يرونه لا يُحسن الكلام في المجالس ولا يحسن النظر إلى الأشياء من وجهتها العملية ولا يهتم بالمادة ولا يقيم وزناً للمال، وينطلق في معظم الأوقات صاخباً ضاحكاً، غير حافل بشيء، كطفل أطلق سراحه من المدرسة، أو كطائر بريء أطلق سراحه من قفص)[2].

---

(١) نفس المرجع ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) هنريك رالف ـ أطوار العباقرة (١) الهلال. . . ص ١٨١.

نظرة العقّاد للعبقرية:

يؤمن العقّاد بالعبقرية، ويرى أن كل ما شادته البشرية إنما هو من صنع هؤلاء العباقرة الذين أثروا حياة الناس، ويكنّ لها التقدير الجليل بعطائها المتجدّد، ولا يسمح لها بالكبوة والانزلاق إلى مواطن الضعف والسقوط وكل (العباقرة الذين يتحدّث عنهم لا يعرفون الضعف، ولا يقعون في الخطأ)(١)، وهذا أمر ظاهر في دراساته للعبقريات التي كتب عنها، ورأى فيها الكمال البشري، الذي يعلو على النقائض والانحدار.

ولقد بلغ الإعجاب بالعقّاد للعبقرية الفردية لدرجة أنه لم يكتب عن عصرٍ من العصور أو عن شعب من الشعوب أو عن ثورة من الثورات، وهو إذا كتبَ عن عصر أو شعب أو ثورة فهو إنما يكتب عن ذلك من خلال شخص من الأشخاص.

ويبرز السؤال على نحو، مَن هو العبقري؟

ويجيب العقّاد على هذا من خلال تتبعه لحياة العباقرة ويبيّن بأنه (إنسان يقيس الأشياء بمقياسه الخاص الذي يعلو على مقاييس العامة، ويأخذ نفسه به، وإنه إنسان لم يُخلق لخدمة نفسه أو أسرته أو عشيرته وكفى، بل هو من خُلِقَ لخير إنساني عام، وأوتي من القوة ما يخدم به غيره، ولو اتخذ هذا الخير الإنساني العام صورة عالمية أو وطنية أو قبلية)(٢).

فهو بهذا يعطيها صفة الإنسانية لأنها تستنكه مشاعر الإنسان أينما كان، وتنشد له الخير، وما قدمه العباقرة تعدى أقوامهم وأممهم وعمّ على البشر، وهذه هي طبيعة العبقرية وسجيتها التي لا تتخلف روحها أبداً، ولا تستعلي

---

(١) رجاء النقّاش ـ محامي العباقرة الجمهورية ـ ١٩٦٤/٣/١١ ص ٦.

(٢) سامح كريم ـ إسلاميات ـ سلسلة كتاب الإذاعة والتلفزيون ـ دار السلام للطباعة ١٩٧٢ ص ١٢٣.

على الآخرين حتى تنعزل وتكون بمنأى عن الناس وينشأ بينها وبينهم حجاب صفيق، فَتَنْبتّ جذورها، وسبيلها بعد ذلك إلى الهلاك، ولكن يبدأ نموّها حيث تشارك الناس همومها وتفتح في نفسها الثرّة خزائن (البذل والعطاء، ولا تتورم بالنهب أو السلب أو الجور على حقوق غيرها، حتى تنفجر، باختصار عظمة العبقري هي التي تقول نحن ولا تقول أنا مبتورة الجذور والفروع عمّا حولها)[1].

والعقّاد بهذه النظرة للعبقرية يقترب من نظرية «جيو» في العبقرية التي تقوم (على القول بأن الصفة الأولى المميزة للعبقري هي قدرته الهائلة على التعاطف ونزوعه القوي نحو التواصل الاجتماعي، مما يجد في نفسه مضطراً إلى خلق عالم جديد، عالم من الموجودات الحيّة، وتبعاً لذلك فإن العبقرية عند «جيو» لا تخرج عن كونها مقدرة هائلة على الحب، وهي ـ كأيّ حب آخر ـ لا بد من أن تنزع بكل قوة ونشاط نحو الخصب، والوفرة والإنتاج، وخلق الحياة)[2].

(١) نفس المرجع ص ١٢٣.
(٢) د. زكريا إبراهيم ـ مشكلة الفن ـ مكتبة مصر ١٩٧٦ ص ١٢٨.

٣ ـ فكرة مفتاح الشخصية

لكي يكتمل الحديث عن هذا الموضوع بصورة واضحة جليّة، مستوفية لجميع عناصره، يجب أولاً أن نعرف الشخصية ونحدد معالمها، ثم بعد ذلك نبحث عن تعريف واضح لمفتاحها الذي اتخذه العقّاد أداة لمعرفة الشخصيات التي ترجم لها.

إن الأسس والدعائم الأولية التي تقوم عليها شخصية ما لا تختلف من شخص لآخر وينشأ الاختلاف نتيجة طبيعية لنتاج تلك الأسس والدعائم الأولية، وينشأ عندها الاختلاف وتظهر الفوارق من شخص لآخر، وعند دراسة الشخصية ينظر إلى الفرد على أنه كلٌ متكامل، ومزيج منظم وموحد، وتبرز من خلاله الأشكال والصفات الشاملة، والشخصية هي (الوحدة الكلية المميزة لتكوين فرد وطرائق سلوكه واهتماماته وقدراته وقابلياته ومواهبه)[١].

والتمايز المُشاهد بين البشر من خلال التعريف السالف للشخصية، وكذلك تحديد معنى الشخصية بأنها الصفات التي عليها الفرد والثابتة فيه، هو التعريف الدقيق للشخصية، وهنا يتم التباين بينها وبين النفس والجسد

(١) د. فاخر عاقل ـ اعرف نفسك ـ ص ١٦٦.

ومظاهرهما لأنهما مجرد عناصر وأجزاء والترابط القائم بينهما أكسبهما هذه المعاني.

والدور الاجتماعي له قيمة كبيرة على منح الشخصية صفة معينة يستطيع الناس تناولها بالقدح أو المدح.

وما يشيع على ألسنة الناس من أن فلاناً قوي الشخصية، وآخر بارز الشخصية، وثالثاً محبوب الشخصية، وآخرين ضعاف الشخصية، وبغيضو الشخصية، فهذه كلها مدلولات تشير إلى الشخصية في أبرز صفاتها، بمعنى أنها الصفات التي تتخذ صفة الغلبة والبروز في الشخصية الواحدة.

وجميعنا يعلم جيداً أن الشخصيةِ الواحدة من الممكن جداً أن تحتوي على مظاهر عديدة وصفات كثيرة، فمن الطبيعي أن تكون الشخصية القوية فيها جوانب من الضعف ولكن هذا الضعف يضيع في خضم الشجاعة الهائل، تلك السمة الطاغية في الشخصية القوية.

كما يمكن كذلك أن تتخلل الشخصية المحبوبة جوانب من التنفير ولكنها تتضعضع أمام شموخ هذه الصفة المتمكّنة في الشخصية المحبوبة، ومن الممكن أن يقال مثل ذلك على كل شخصية أخرى.

وإطلاق هذه الصفات على الشخصية إنما يتأتى عن طريق مراقبة السلوك الخاص بتلك الشخصية، فلذا يسبغ عليها الناس صفات محببة تؤطّر هذه السلوكيات، من خلال قناعات نفسية يصعب ثنيهم عنها.

وأهمية مظاهر السلوك تكون بما تنقاد له من عاطفة محرِّكة داخل النفس الإنسانية، حيث ترتسم على صفحات البدن الخارجي بانفعالات وتصرفات مقننة حسب مؤشر حسّاس ودقيق بالغ الدقّة يرسل ذبذبات شعورية بمقادير محسوبة فتنبسط الأسارير الخارجية أو تتجهم انقياداً للمحرّك الداخلي واستجابة لأوامره.

وبميزان هذه الانفعالات الخارجية يستطيع الناس الحكم على الشخص، ويعلق الناس عليها أهمية كبيرة في استنباط الدوافع الداخلية وإصدار التعريفات المناسبة لهذا النوع من السلوكيات (وهم محقّون، ذلك بأن العاطفة مرآة النفس وصورة الطبع وبدونها لا تقوم شخصية ولا تتّضح هوية)[1].

وهكذا استطاعت الانفعالات الخارجية اكتساب إمكانية الدلالة الواضحة على شخصية الفرد وقيمة السلوك في الحكم على صفاته الشخصية ومزاياه الفردية، وقد حدد علماء النفس دور السلوكيات والانفعالات وأنها المميّز الحقيقي للشخصية ولقد عرّفوها بأنها (جملة من الخصائص الجسمية، والوجدانية، والنزوعية، والعقلية التي تحدد هوية الفرد وتميّزه عن غيره)[2].

ونتيجة للوفاق الذي اطمأن له علماء النفس والباحثون، واستراح له عامة الناس من حيث دلالة السلوك وغلبة صفات معينة على تقليد السمة المناسبة للشخصية واستغراقها لها، فقد بقي علينا دور البحث في استعمال الألفاظ للدلالة على معنى معين، ونجد في اللغة متسعاً يرفدنا بما نحتاج إليه من ألفاظ للدلالة على معنى معين، فإذا ما تم ذلك وتلبّست الألفاظ المعاني تمكنت المعاني من النفاذ إلى الأذهان، وقيام العقّاد باستعمال كلمة مفتاح أمر ليس فيه أيّ تزيّد أو افتآت، فكلمة مفتاح معروفة لمن ينطق العربية بأنها تلك الأداة المألوفة لدى الناس والبالغة الصغر في أحيان كثيرة، وينحصر دورها في فتح المغاليق من أبواب وسواها، وبإمكانها فتح القصر المنيف كما تفتح الصندوق الصغير، ولا يعيها الأمر في كِلا الحالين.

---

(١) نفس المرجع ص ١٧٠.
(٢) د. جميل صليبا ـ المعجم الفلسفي ـ ص ٦٩٢.

واللغة لا تعجز عن الإحاطة بهذا اللفظ، فتبين معناه وهذا لسان العرب يعرّف المفتاح بأنه: (مفتاح الباب وكل ما فتح به الشيء، قال الجوهري: وكل مستغلق)[١]. ولا تقف المعاجم عند الدلالة المادية للمفتاح بل تتعداها إلى الناحية الأدبية، فهو (في الأصل مما يتوصل به إلى استخراج المغلقات التي يتعذر الوصول إليها)[٢]. وقد أكد حديث رسول الله ﷺ ذلك المراد المعنوي، قائلاً: «أوتيت مفاتيح الكَلِم». وتعني الوصـول إلى غوامض المعاني وبدائع العبارات[٣].

ومفتاح الشخصية هو القنطرة الموصلة إلى كُنْه الشخصية، ولندرة الحالة وطرافتها فإنها تؤخذ بارتياب. ولكنه هو الجوهر الرئيسي للشخصية العبقرية، أو النقطة الأساسية التي يدور حولها وجوده كله وما تنطوي عليه عبقريات العقّاد من «مفتاح الشخصية» ليس إلا ما يطلق عليه في اصطلاح القصة أو المسرحية اسم «المادة الدرامية» فدور العبقريات. ليس تقديم عدد من المعارف والبيانات ذات تركيب معين ونظام خاص، ولكنها تقوم بإشادة صرح شامخ متناسق للشخصية الإنسانية مبني بأسس من المشاعر الإنسانية العامرة، وفق مخطط واضح المعالم من قِبَل مؤلفها.

والعقّاد بروافده الثقافية مجتمعة يطرق الصعب، ويتكبد العناء حتى يجد مفتاحاً ينفذ خلاله (للعبقري الذي يتعرض له، وبهذا المفتاح يفتح الأستاذ العقّاد مغاليق نفس هذا ا عبقري ليعرف مدى عظمته وحدودها، وما يصدر عنها من أفعال وتصرفات وقيمتها بالنسبة للإنسانية عامة، وهذا بالطبع يتطلب الفهم الواعي لمفتاح هذا العبقري، أمراً يجعله يقوم بالتحليل النفسي الدقيق لهذه الشخصية التي يراها عبقرية، ثم بالإحاطة الشاملة لملابسات

---

(١) ابن منظور ـ لسان ا‌ا ‌رب مادة فتح.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

العصر الذي عاشت فيه، وإذا حدث تشابه مفتاح إحدى شخصياته مع شخصية أخرى، هنا يكدّ العقّاد ذهنه في البحث عن اختلاف في السلوك الإنساني لهاتين العبقريتين المتشابهتين في المدخل)[1].

وهذا التفريق الدقيق نجده عندما يتحدث عن مفتاح الشخصية عند كلٍّ من عمر وخالد فشخصية عمر مثلاً تدور كلها حول محور واحد، هو الإعجاب بالبطولة وهي طبيعة الجندي، وكل فضائل عمر تنبع من هذه الفكرة الرئيسة، وكل جوانب سلوكه تصدر عنها فلا تعرض عملاً من أعمال الفاروق العامة أو الخاصة على هذه الطبيعة إلا وجدت له قراراً فيها ووجدت عليه صبغة منها، وخصائص هذه الطبيعة تتجمع في عمر (فهو الشجاع، الخشن المطيع، الغيور على الشرف، السريع النجدة، المحبّ للنظام، المؤمن بالواجب والحق، الموكل بالإنجاز، العارف بالتَبِعات والمسؤوليات)[2].

تلك الصفة تمتد إلى خالد بن الوليد حتى ليشارك فيها الفاروق، وكأنه الصنو، قد استوعب جلّ ما في عمر من صفات، ولكن بصيرة العقّاد النفّاذة، لا تسلم بهذا التشابه العظيم أبداً، بين كلٍّ من الرجلين بالرغم من المقاربة (في ملامح الوجه وطول القامة وأنهما كانا من التقارب بحيث يشتبه الأمر على قصير النظر وهو يتكلم إليهما، فيخاطب عمر بن الخطاب وهو يظن أنه يخاطب خالد بن الوليد).

«ويلوح لمن يقرأ سيرة الرجلين أن الشبه بينهما يتعدى الملامح والقامة إلى معالم الشخصية وطبائع القوة النفسية»[3].

ويكدّ العقّاد في تعمقه لشخصية خالد بن الوليد ليتمكّن من تمييزه عن

---

(١) سامح كريم ـ إسلاميات ـ ص ١٣٣.
(٢) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات ـ ص ٤٠٣.
(٣) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ٨٩٢.

عمر بن الخطاب، وليقيم الدليل المبين على أن كل شخصية قائمة بنفسها، تأبى الذوبان في غيرها، وهكذا العظماء من الناس، مهما شارك أحدهم غيره فإنه يتفرّد بشيء يعطيه طابعه المميّز الفريد، فصفة «الجندية» وإن احتوت الرجلين، إلا أن التمايز بينهما ظاهر لذوي البصائر (فكلاهما جندي مطبوع على الخلائق الجندية، ولكن ابن الخطاب تغلب عليه من مزاج الجندي، ناحيته الروحية أو ناحية الضمير، وابن الوليد تغلب عليه من هذا المزاج نفسه ناحية الحيوية أو ناحية البنيان والتركيب).

«وأصحّ من هذا أن نقول أن عمر كان جندياً في أخلاقه الوازعة الحاكمة، وأن خالداً كان جندياً في أخلاقه الدافعة الهاجمة. وفي الجنود كما لا يخفى، هذه الأخلاق وهذه الأخلاق».

(ولا ريب أن هذا الفارق بين الفاروق وسيف الله إنما هو قبل كل شيء فارق بين نفسين، أو بين رجلين، أو بين «شخصيتين»)[١].

وعلى هذا المنوال يتوغل العقّاد في دراسته لشخصياته في كدّ الذهن وإعمال الفكر بين جوانب الشخصية، ويتوغل في أعماقها يبحث لها عن المفتاح المناسب، ويعطي كلًّا من العباقرة الذين ارتآهم مفتاحاً يفتح له مغاليق نفسه، فمفتاح شخصية «أبي بكر» هو (الإعجاب بالبطولة، أما مفتاح شخصية علي فهو «آداب الفروسية» وهي تلك الآداب التي يمكن تلخيصها في كلمة واحدة هي النخوة)[٢].

وهذا المفتاح هو الذي يكشف الشخصية ويعرّي أصالتها وهو (المحور الذي تدور عليه شخصية العبقري والمدخل الذي يفضّ منها كل مغلق، وهو

---

(١) نفس المصدر ص ٨٩٢ - ٨٩٣.

(٢) نفس المصدر ص ٢٧٥، ٦٧١.

ما سمّاه العقّاد «مفتاح الشخصية». والعقّاد في هذا الباب يفسّر ويحلّل ويعلّل على نحو مقنع لا يحتاج إلى مزيد برهان ودون أن تبدو للقارىء مبالغة أو ادّعاء في هذا الموضوع)[1].

هذا الاستقصاء النفسي عن معالم الشخصية ليس من قبيل الفذلكة اللفظية كما يذكر إحسان عباس في كتابه فن السيرة، وإنما هو واقع محسوس، اعترف به علم النفس الحديث، حين جدول السلوك وأخذ يردّها إلى انفعالات داخلية تقوم بمجملها بتحديد سمة الشخص، وأما ما استعمل من لفظ «مفتاح الشخصية» أو غيره من ألفاظ فلا مشاحاة في الألفاظ، ما دامت تؤدي المعنى النفسي المراد منها، وتحدده التحديد الدقيق بحيث لا يختلط بغيره.

ومن هذا القبيل ما يراه رجاء النقّاش من (أن المقياس الواحد، أو الصفة الرئيسة الواحدة لا تكفي لتفسير كل مواقف الإنسان في كل الأحوال و«طبيعة الجندي» لا تكفي أبداً لتفسير شخصية عمر في كل جوانبها العديدة المتنوعة، وإن كانت طبيعة الجندي يمكن أن تكون بلا شك صفة من الصفات الرئيسة العديدة في تكوين عبقرية عمر. ومن ناحية أخرى فإن الصفة الرئيسة في أيّ شخصية من الشخصيات لا يمكن أن تكون ثابتة، لأن الإنسان يتعرّض للتطور والتحوّل من مرحلة في حياته إلى مرحلة أخرى و«عمر» على سبيل المثال أيضاً لا شك أنه قد تحوّل عدة تحوّلات أساسية في شخصيته وحياته فهو قبل الإسلام وأثناء معارضته للحركة الإسلامية
أن أسلم، وهو في حياة النبي يختلف عنه بعد أن تولى السلطة بنفسه وأصبح خليفة لأبي بكر)[1].

(١) رفعت فوزي عبد المطلب ـ عبقريـ [illegible] راسة وتحليل» الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ القاهرة ١٩٦٩ ص ٧٥.
(١) رجاء النقّاش ـ عباس العقّاد بين اليمين واليسار ـ ص ٢٢٣.

والواقع في نفرة دائمة مع تلك القالة، ولا يمكّن أيّ إنسان أُوتي من القدرة الظهور بصفتين تكون إحداهما ممايزة للأخرى تمام الممايـزة أو بعضها. والشاعر الحكيم زهير بن أبي سُلْمى يطرق هذاالمعنى طَرْق الحكيم المجرّب قائلاً:

(ومهمـا تكن عنـد امـرىء من خـليقـة
وإن خـالهـا تخفى على النـاس تعلم)[1]

فالسمة الأساسية هي الركيزة الحقيقية الأصلية التي تنبني عليها كل السمات المتعلقة بها، وهي كالسِراج يبعث ضياءه ليعمّ ما حوله، ولا يطرأ التبدّل على هذه الصفة الأساسية إلا في النادر، وحين يحدث هذا التبدّل تتبعثر السمات الملحقة به لتتعلق بالصفة المستحدثة، ولا يتم ذلك إلا في حالات مرضية كانفصـام الشخصية أو مـا شابههـا من أمراض النفـوس المستعصية.

وأما الشخصية السوِيّة فإنها تختطّ لنفسها الطريق ثم تسير فيه بخطى واضحة راسخة، وكذلك فإن التحوّلات التي تطرأ على الشخصية ـ إذا ما اعتبر أن ذلك أمر مسلّم به ـ فالذي حدث أن التراجم والسِيَر عادة ما تأخذ الفرد في محصلته النهائية أي بعد نضجه. وكثيراً ما يكون هذا التعرّض بعد مماته، فلا يعقل أن يترجم لإنسان لم ينضج بعد وليس بذي شأن يذكر في مضمار الحياة المتشعبة، ولم يقطع ردحاً من عمره، وإلا كان هذا من قبيل التسلية والدعابة، والإنسان متى ما أتمّ تلك المراحل السابقة، تبقى بين أيدينا سيرته، نتفحصها ونستوثق من روايتها على أحسن ما تكون الرواية والتدقيق، ولا يمكّن متزايداً أن يتزيد في القول، لأن حياة الفرد بدأت وانتهت على هذه

---

(١) أبو عبد الله الزوزني ـ شرح المعلّقات السبع ـ دار القاموس الحديث ـ بيروت ص ١٢٢.

الوتيرة، ويبدأ دور المترجم من هذه النقطة، فيجوز له دراستها بكل ظروفها وملابساتها، ويعرضها على غيرها من الشخصيات ويستمد من العلوم الأخرى ما ينفعه في بحثه عن سمة لها، يستنبطها من خلال تركيب تلك الشخصية بجميع مؤثراتها حتى يخلص إلى الصفة المهيمنة على المترجَم له بتتبع خط حياته الممتد منذ نشأته الأولى حتى توارى في التراب، وهذا لا يصلح في دراسة الشخصية الناشئة بيننا والتنبؤ بمستقبلها، فهذه كهانة لا صلة للعلم بها.

والاختلاف الذي طرأ على عمر بين جاهليته وإسلامه، اختلاف في الدرجة لا في النوع، كما يقال، فعمر هو المتوثّب دائماً في جاهليته وإسلامه، ولكن الرافد في جاهليته كان سقيماً، حتى أنه ليقول عنه: «كنا نصنع الأصنام من التمر فنأكلها حين نجوع»، هذا الرب الخاوي لم يمدّ عمر بالطاقة الدافقة الكامنة أصلاً في الفاروق ولم يحرّكها، خلاف ما تعرّض له في الإسلام، فقد ملأ نفسه بشُحنة عظيمة من الإيمان قد ضلّت طريقها طويلاً، فلما انشرح الصدر وجدت لها منفذاً إلى أعماق عمر، فكان ذلك البروز الرائع، وكان أن ثبتت صفة الجندية وتمكنت منه كأسمى ما تكون في حينٍ من الأحيان.

وتتفتح الأبواب بهذا المفتاح وينفذ الإنسان وراء الأسوار والجدران، وبافتقاد المفتاح يبقى الحصن مغلقاً لا نفاذ له من خارجه، وهذه الأداة الصغيرة المشذبة، لا تقوم هي بنفسها بإعطاء صورة مفصّلة للبيت الذي تقوم بفتحه وبإغلاقه، ولا يمكن لإنسان أن ينظر لمفتاح ما ثم يقول بثقة: إن هذا المفتاح لبيت يحوي من المتاع كذا وصفته على تلك الشاكلة، فهذا قول الحواة والسَحَرَة، وهذا أمر لم يصنع له المفتاح أصلاً، ولكنه جُعِلَ ليسهّل حركة الدخول والخروج دون مشقة وعناء، ثم على الداخل التجوال وإدامة البصر بكل ما يقع عليه حتى يلمّ بمحتويات البيت وصفته، ويعرّف العقّاد

ذلك المفتاح المبتكر قائلاً: (ويكون البيت كالحصن المغلق ما لم تكن معك هذه الأداة الصغيرة التي قد تحملها في أصغر جيب، فإذا عالجته بها فلا حصن ولا إغـلاق.

وليـس مفتاح البيت وصفاً له ولا تمثيلاً لشكله واتساعه، وكذلك مفتاح الشخصية ليس بوصف لها ولا بتمثيل لخصائصها ومزاياها، ولكنه أداة تنفذ بك إلى دخائلها ولا تزيد)[١].

والمفاتيح كثيرة وتتعدد بعدد الأشياء التي صنعت لفتحها، وتساوقت أعداد المفاتيح مع مغاليقها والإنسان ليس أيسر حالاً من الحصون والقلاع ولربما عظمت القلعة وسهل القفل فما هي إلا لحظات حتى تنفرج مصاريع الباب، ويتيسّر الدخول والخروج، وهناك من الأقفال على البيوت الصغيرة المتواضعة ولكنها عسرة الفتح، فيعالجها صاحبها حتى يبلغ الجهد منه مبلغاً عظيماً، وعلى هذا النسق يتفاوت الناس في التعرّف على سماتهم الباطنة من صعوبة بالغة إلى سهولة هيّنة وفي كِلا الحالين ليستا (معلقتين بالكبر والصغر ولا بالحُسْن والدمامة، وبالفضيلة والنقيصة، فرُبّ شخصية عظيمة سهلة المفتاح، ورُبّ شخصية هزيلة ومفتاحها خفي أو عسير)[٢].

والحصول على المفتاح ليس بالأمر اليسير، ولكنه أمر بالغ الصعوبة لأنه يتطلب من المتصدّي للبحث عنه اطّلاعاً واسعاً للشخصية ومصاحبة طويلة، تمكّنه من وعي وإدراك نوازعها وتفكيرها وحركتها، حتى يتمكن بعد ذلك من أن يكيّفها ومن ثم يمسك بيده مفتاحها، ويعي المحرّك الأصيل لتصرفاتها ويرى بعينه كل حركاتها التي تعود إلى ذلك المركز.

ومن الباحثين مَن يرى صعوبة الاعتماد على ذلك المفتاح لمعرفة الشخصية ويقولون باستحالة كشف الشخصية الإنسانية من خلال معـرفة

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ٤٠١.
(٢) نفس المصدر ص ٤٠١.

خصالها، ويعتقدون بأن ذلك في حقيقته (يحمل بين ثناياه تبسيطاً للشخصية الإنسانية بحيث يمكن كشفها والولوج إليها بسهولة على حين أن الشخصية الإنسانية، وعلى الأخص شخصيات العباقرة، من العمق والتعقيد والتمرّد على الأنماط العادية للحياة، ومن التنوّع والثراء، بحيث يصعب أن يصدق عليها مدخل واحد نتوقف عنده دون سواه)[1].

والحقيقة التي يجب الوقوف عندها، أن النفس من مظاهر الحياة المتعددة، لهـا أسرارها التي تجعلها عسيرة الوصول إليها بيُسْر لم يكتنفها من غموض، ولكن العلم لا يعترف بالفوضى، فلا بد من قيد ولا محيص من إبداء المسبّبات، وليس هناك من قضية في الكون تسير دون رشد من ناموس يتجه بها إلى غاية، والخلاف هنا لا ينصبّ على عدم وجود المسبّب، بل ينصبّ أولاً وأخيراً على الوقت الذي يعرف فيه المسبّب وتتكشف أسراره، ولو وقف العلم عند الاندهاش والانبهار أمام كل حالة دون البحث والغوص على أسرارها ورموزها، لما استطاعت البشرية أن تخطو خطوة واحدة في سبيل الرقي العلمي، وطريق الاكتشافات والمخترعات التي تغص بها حياة البشر اليوم ليست هي كل شيء في فهم الإنسان، فلم يرتضِ إلا أن يخضع كل شيء حوله، ولم ينسَ نفسه التي بين جنبيه فأدخلها المعامل وأخضعها للتجربة والدراسة، فكان أن خرج بنظريات هائلة تفسّر مكنونات النفس، وتمكّن من تعرية أمور دخلت حتى مدة قريبة من الزمن تحت ظلال الخرافات والخزعبلات والتفسيرات التي تحتقر العقل والرشاد.

ويتهم بعض النقاد العقّاد («بالاستقراء الناقص» فهو يعتمد على قلة من الأخبار والأحداث ويستنبط منها السمات النفسية التي يركّب منها «الصورة الإنسانية» للشخصية، وهو لا شك مزلق خطير لأن الحدث الواحد لا يمكن أن يدل على ملمح نفسي ثابت أصيل، بل لا بد من تواتر الأحداث والوقائع

---

(١) د. ماهر حسـن فهمي ـ السيرة تاريخ وفن ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠ ص ١٧٠.

واطّرادها على نسق نظيم حتى يصحّ الاستنتاج، ويسلم الحكم، ومع هذا الاعتبار الأخير يجب أن يستقيم الدافع الوازع مع العمل الذي تطلب منه الدلالة)[1].

ولا تتحدد قيمة الصدق في العمل الفني بالكمّ وكفى، فالقضية ليست جمع كمية بالتقاطها حيث وجدت، ومن ثم تسطيرها في مدوّنات ليقال بأنها عمل قد استكمل جوانبه الفنية، ولكن الأساس الذي يجب أن يقوم عليه البناء الفني هو النوعية المنتقاة، واستكناه النصوص المدوّنة (وتجاوز المكتوب إلى ما وراء المكتوب، واستنباط المعنوي الشفيف من المرئي المحسوس، والاستدلال من المنظور على ما يكمن خلف المنظور)[2].

ولم يكن استقراء العقّاد ناقصاً، والنقص من حيث الرواية لا يثلب الموضوع، ما دامت توجد الشواهد والأخبار التي ترفد الموضوع بما يُغنيه عن نقص، ولكنه استقراء تام بكل مقدماته ونتائجه من حيث الدلالة النفسية لأن الدلالة النفسية أصدق من الرواية والخبر من حيث الاطمئنان للنسق البنائي للشخصية الإنسانية، فلا يمكن أن يُجبَل إنسان على صُنعة وتتواتر فيه وتستقر ثم يزلّ عنها لسبب، إلا أن يكون في الأمر من العظائم ما تثني كل نفس بعد ذلك، وإلا كانت كترداد الصدى لا يتباطأ في النكوص مثلما انطلق لا مغايرة فيه ولا نشاز، والخبر ليس بهذا الاحتراز لما يحويه من صدق وكذب، وحين انتفاء الصدق يقع الباحث بملابسات في روايات اختلط غثّها بسمينها، ولا منجاة له من الزلّة.

ومن هنا كانت النفس أصدق مؤشر على صاحبها، وفي أقضية الحياة المعايشة من الشواهد على صدق القضية، وكثيراً ما يسمع الناس أخباراً عن أناس آخرين لم يعهدوا فيهم ذلك الأمر، فتعلوهم الدهشة والاستغراب بل

---

(١) رجاء النقّاش ـ العقّاد بين اليمين واليسار ـ ص ٧٥.

(٢) عزيز أباظة ـ العقّاد دراسة وتحيّة ـ ص ١٦١.

حتى الاستنكار، وتلفظ النفس سماع ذلك حتى وإن صدق الراوي ولا ترضى النفس إلا بما عهدت، فلذلك تطفق تبحث عن مسوّغات ومبررات حتى تركن إلى الراحة بما تعتقده، وهذا ولا شك أرشد ميزان عند الإنسان.

وقد تسلم نتيجة هذا الأمر القارىء إلى قضية لا تقل خطورة عن سابقتها، ألا وهي أن العقّاد لم يحفل بالتثبّت من الروايات التاريخية، وقد نسب إليه بعض الدارسين تلك التهمة، فرأوا في انشغاله بإثبات خصائص «مفتاح الشخصية» ما يدفعه (أحياناً إلى تقبّل روايات وأخبار لا تثبت للتمحيص لمجرد أنها تتمشى مع تلك الخصائص. والواقع أن قبول أمثال هذه الروايات دونما نقد أو تدقيق، يشكّل ظاهرة واضحة في تراجم العقّاد)[1].

ويجب على دارس العبقريات أن يعلم أن العقّاد لا يكتب تاريخاً، وإن كان لا يهمل الرواية التاريخية، والدليل قائم على ذلك من كتاباته في العبقريات وفي غيرها من تآليفه، فالتمحيص وتحقيق الروايات ونقدها هو ديدن العقّاد، وعلى سبيل المثال لا الحصر نرقب ذلك في عبقرية خالد، ومناقشة سبب عزله وكلها تدلّ دلالة قاطعة على إجهاد للذهن والجسد معاً في تتبّع الحقيقة من مصادرها الأصلية، وهو كما يقول عنه أحد الباحثين فيصف طريقته في التثبّت والتيقّن بأنها (كلام جيد جداً، يقوم على تحقيق في البحث ودراسة الشخصيات من طريق تُعرف خصائصها الثابتة حتى تكون تلك الخصائص ميزاناً صادقاً لنقد الروايات المتضاربة، ومن ثم يكن الباحث بمنجاة من الحيرة في التصويب والتزييف، ويكون أيضاً أقرب إلى العصمة عن الانزلاق إلى تلقّف الأقاصيص والروايات التي قد توافق هوىً خفياً في النفس، وإن كانت تخالف وقائع التاريخ. وخاصة هذا المنهج ـ في نظرنا ـ استقراء مقوِّمات الشخصية عن طريق واقعها التاريخي، والموازنة بين

---

(١) د. حمدي السكوت ـ أعلام الأدب العربي المعاصر ـ «عباس محمود العقّاد» ص ١٦٠.

الروايات على أساس تلك المقوِّمات، ولا يتم الاستقراء والموازنة إلا بعد الإحاطة بجميع ما ردّده التاريخ حول تلك الشخصيات في سيرتها من الحياة، وهو منهج في دراسة الشخصيات يعطيك الحقـائق التاريخيـة من أقرب طرائقها، حتى ليخيل إليك قبل التأمل أن البحث يعوزه الاستقصاء الروائي، ولو كانت النتيجة لا تتغير)[1].

ومفتاح الشخصية كما هو عند عمر «طبيعة الجندي» لا تستطيع ـ على حدّ قول رجاء النقّاش ـ (أن تفسّر لنا بعض ما يناقضها من ظواهر ومواقف في حياة عمر، فليس من طبيعة الجندي. . . مثلاً إعفاء عمر لخالد بن الوليد من قيادة الجيش الإسلامي وهو في قمة مجده وبطولته، إن المسألة هنا لا يمكن أن تعود إلى طبيعة الجندي التي كانت تفرض ـ على الأغلب ـ استمرار قائد عسكري بارز مثل «خالد» في أدائه لدوره ورسالته، وتدعيمه في هذا المجال دون إعفائه، ولكن هذا الموقف بالتأكيد تحكمه مقاييس أخرى غير «طبيعة الجندي» عند عمر، مثل إحساس عمر بالعدالة أو إحساسه بضرورة إشعار جماهير المسلمين المحاربين أن دورها يفوق دور الأفراد مهما كانت قيمتهم وقدرتهم، أو ما إلى ذلك من الأسباب الأخرى التي تخضع للدراسة والمناقشة في موقف عمر وخالد)[2].

أما ما قام به عمر من عزل لخالد بن الوليد فهي صفة ألصق ما تكون بالجندية لأن القائد المدرك للاستراتيجية العامة للحرب بكل أبعادها، سواء كان ذلك في ميدان المعارك أو على الجبهات أو في الموطن، فالمعركة يديرها قائد المعركة على أيّ جبهة من جبهات القتال، أما الحرب فإنها تُدار من مركز قيادة الدولة حيث يتجمع القادة بكل فئاتهم وأصنافهم، والحرب

(١) محمد الصادق عرجون ـ خالد بن الوليد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ الطبعة الثانية ١٩٦٧ ص ٣٠٨.
(٢) رجاء النقّاش ـ عباس العقّاد بين اليمين واليسار ـ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

ليست معارك فقط، وإنما هي حشد عسكري وترتيب اقتصادي وتهيئة اجتماعية وجماهيرية ودعاية إعلامية وغيرها كثير وهذه كلها شبكة معقدة تتجمع خيوطها بأيدي القادة، ولذلك يقول الفيلد مارشال مونتجمري: (الحرب من الأمور البالغة الخطورة، ويجب أن يتولى شؤونها السياسيون فقط)[1]، ووفقاً لما بين أيدي القادة السياسيين يكون تصرفهم واستجاباتهم في التعامل مع الموقف العام وما يحتاجه من تغيرات عامة، أما التغيرات الخاصة فتلك «تكتيكات» عسكرية متروكة للقادة العسكريين الذين يعايشون الموقف وما عليهم إلا التعامل معه ليظفروا بأحسن نتيجة ممكنة.

وما دام هذا شأن القيادة العامة التي تحمل ثقل المسؤولية كلها وبالأخص في الدولة الإسلامية التي كانت تحارب في نفس الوقت على أكثر من جبهة فكما كان خالد بن الوليد في الشام، كان سعد بن أبي وقاص على جبهة فارس، وهما الجبهتان الأقوى في مواجهة أعتى دولتين في ذلك الزمان.

وواجب القائد العام ـ الذي يستبطن الجندية في قرارة نفسه ـ أن يدرك مواقع الرجال ويتصرف كقائد أعلى لجيش الأمة، في ظرف لا يحتمل الخطأ، وفي موقف لو زلّ أبسط إنسان فيه لاعتبرت عظيمة من العظائم فكيف بالقيادة التي تحمل أنصع المُثُل وأسمى العقائد، لا شك أنها كبيرة في عيون الشعوب المترقبة، وصدمتها في انتكاسة المُثُل لا يجدي معه طبيب، لذلك فإن عمر يضع السدود قبل انهمار السيول وطغيان الفيضان، ولمعرفة عمر بخشونة الجندي وشدّته، وهي طبيعة يتلمسها في ذاته لذلك قدّم ما يكرهه هو بذاته حتى لا يقع ما يشين ولم يلتفت في هذا لتقوّل المتقوّلين ولا لزعم الزاعمين فعزل خالداً وهو محبٌّ لخالد، وحبه لدينه وعقيدته أشد من حبه لخالد.

(١) مونتجمري ـ الحرب عبر التاريخ ـ ترجمة فتحي عبد الله النمر مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧١ ص ٢٤.

وعمر ببصيرته النافذة أحسّ بدنوّ فتح الشام وأنها قاب قوسين أو أدنى فلذلك عهد إلى أمين الأمة أبي عبيدة بن الجرّاح، ليعلم ما فيه من رقة تعلو على جنديته، فارتأى عمر فيها اللياقة للظرف المستجد وهو إدارة الدولة المفتوحة، خاصة وأن الفاتح هو العقيدة الجديدة التي تحرص كل الحرص على فتح القلوب والنفوس قبل فتح الأمصار والبلدان، مقتدياً بهدي رسول الله ﷺ «لأن يهدي الله بك رجلاً خير لك من حمر النِعَم».

ثم إن عمر شديد المحاسبة لنفسه قبل غيره، وهذه أقرب ما تكون إلى «طبيعة الجندي» حيث تتصل بالنظام الذي يشمل الهندام بعد انتظام الكيان من الداخل وكل خلل حادث إنما هو زيغ مرفوض ولا تستقر النفس حتى ينتظم، وهو أمر يلقي بضوئه على غيره بعد إصلاح نفسه، فهي طبيعة عسكرية لأن الخلل في قاموسها هو الهزيمة بأبعادها المضنية، فلا بد من المحاسبة، والمحاسبة الشديدة التي ترهق ولكنها تثمر.

وعمر لم يتخلّف أبداً بهذه المحاسبة، فخالد بعض من محاسبة عمر، وكم حاسب وعنّف من كبار الصحابة الأجلاء، ولم يتحدث أحد اللاغطين عن محاسبة عمر لولاته وعزلهم كما حدث على سبيل المثال مع سعد بن أبي وقاص، وإدارة الدرّة على صلعة عمرو بن العاص، فليس في نفسه ما هو أكبر من الحق.

وهذه الخصلة في عمر سجيّة نبتت معه لم تتأخر عنده، فهي حاضرة في جاهليته كما هي شاخصة حين إسلامه، والإسلام هو الذي سلكها في الخير وقادها إلى الرشاد.

ثم إن «طبيعة الجندي» تجعل القائد يعلم أن الجيش المقاتل لا بد وأن يتساقط فيه قتلى كثيرون من بينهم، ومن الممكن أيضاً أن يصرع كثير من القادة كما يصرع الجنود فلا بد من تهيئة قادة يكونون على أُهبة الاستعداد لتسنم مراكز القيادة متى دعا داعي الضرورة، هذا من ناحية ومن جهة أخرى لا بد

للقائد من فتح الطريق لمن عنده من الكفايات حتى تجدد الدماء ويبرز مَن ببرز بما لديه من قدرة على العطاء والتفوق، ولولا ذلك لما برز القادة العِظام في التاريخ كله.

وما ذكر من صفات العدل والإحساس بدور الجمع وتقديمه على دور الفرد مهما علا شأنه فإنها صفات لا يمكن نفيها بقدر إثباتها «لطبيعة الجندي» لأنه ليس من شيمة الجندي الظلم أو الجور مثلاً، أو الإحساس بالتفرّد والتأليه الفردي، ولكن العدالة جزء خطير في حياة الجندي كالإحساس بالقيمة الجماعية، لأن الجندي الذي يقع عليه ظلم قادته لا يستبسل من أجل مَن هم أظلـم في مواجهة عدوه. والعمل الجماعي أساس لكل عمل يقوم به الجيش ـ ولا يعقـل أبداً ـ ولم يعثـر في التاريـخ العسكري على مـرّ العصور أن تفرّق أفراد الجيش الواحد ليقاتل كل واحد منهم بمعزل عن الآخر، فلا بد من الترابط المَكين الذي يفوق السلاسل، والتلاحم المنظم، الذي يعزّ تفريقه، ومن هنا ينمو الإحساس العسكري لدى كل فرد جندي بقيمته الهائلة وبدوره الخطير، وهي طبيعة أدرى الناس بها الجندي لحياة الجندية.

بقي أن نقول إن «مفتاح الشخصية» أمر مقرر في معناه، وإن اختلفت الآراء حول جدواه، وهو لا يسهل إعماله بكل يد كما يسهل حمله وإدارته في الأقفال، وشتان في ذلك، فهو ألزم إلى الصعوبة منه إلى اليُسْر، ولا بد من البصيرة النافذة والثقافة الواسعة والخبرة المجربة حتى تستقيم على هدي من سواء الاستقصاء، وإلا ضربت في عماية وتيه، وربما غاصت في وحول لا خلاص لها منها ولا مناص.

٤ ـ اتّباع المنهج السيكوفسيولوجي
المعتمد على استشفاف الشخصية من التركيب البدني

ذكرنا فيما مضى من البحث علاقة التكوين الجسدي بالسلوك الفردي لدى الإنسان، ونريد هنا توضيح هذه الفكرة، مفصّلة تفصيلاً مستوعباً لأبعادها النظرية.

ولهذه الفكرة ركيزة شعبية جديرة بالالتفاف إليها وتفحصها، والأمثال الشعبية تعجّ بشذرات جمّة ترفد تلك النظرية، وما هذه الأمثال إلا استقراءات ربما تكون ناقصة أو غير صائبة في حالات، ولكنها تصيب كبد الحقيقة في حالات كثيرة، فالمثل الشعبي القائل: «كلّ طويل هبيل» لا يعني برغم استغراقه بالكليّة أن كل مَن اكتسب الطول خفّ عقله، ولكنها ملاحظات جرت كأقرب ما تكون إلى مجرى القاعدة الثابتة وأبصرها الناس فكان لها وقع القاعدة الثابتة في النفس، فتقبلتها بقناعة مؤكدة، ولكنها وكما ذُكِرَ آنفاً قابلة للخطأ والخطل، وإن كانت ولا شك تصدق في مواضع كثيرة وعديدة، كما وصفوا القصير بالدهاء والمكر، وهذا مما يصحّ على ظواهر في الحياة ليست بالقليلة ولكنها ليست متتابعة كتتابع المقدمات بالنتائج في العلوم الطبيعية، ولا ريب في ذلك لأن الأمر متعلق بغموض النفس البشرية، وحتى تلك العلوم الإنسانية التي استطاعت بعد عناء التجربة بمرور الزمن أن تكتسب صفة العلم بما انتهجته من مناهج وأسس مكّنتها من احتلال مكان

لائق بين العلوم المختلفة لا تستطيع أن تصنع قانوناً بحيث يجاري القانون الطبيعي، لما يكتنف النفوس من تحولات كثيرة لا يمكن السيطرة عليها واحتوائها، كما تحتوي النظرية الهندسية القضية الهندسية مثلاً.

ولذلك يمكن الاطمئنان إلى تلك الصلة التي تربط بين الشكل والسلوك، مؤكدين نسبية تحقّق هذا الأمر.

ويؤكد بعض علماء النفس هذه العلاقة قائلين بأن (مظهرك الجسدي ـ كونك طويلاً أو قصيراً، سميناً أو نحيفاً جميلاً أو قبيحاً، سليماً أو مريضاً، سوِيّاً أو صاحب عاهة ـ إلخ. عنصر هام من عناصر شخصيتك وأهمية هذا العنصر تأتي من أنه يحدد نوع تصرف الناس تجاهك، وهذا التصرّف يحدد بدوره تصرفك أنت نحوهم. ومعنى هذا أن جسدك ليس مهماً بحدّ ذاته ولكن أهميته تتأتى عن نوع نظر المحيطين بك إليه. لقد اعتاد الناس مثلاً أن ينظروا إلى الطويل الضخم نظرة مختلفة عن نظرتهم إلى القصير القميء، واعتاد الطويل الضخم ـ مقابل ذلك ـ أن ينظر إلى نفسه نظرة مستوحاة من نظرة الناس إليه وهي نظرة اعتداد وثقة. ولقد درج الناس على التلطّف مع الجميل والتجهّم للقبيح ـ بقطع النظر عن العوامل الأخرى إذا تساوت ـ واعتاد الجميل تبعاً لذلك أن يعتبر نفسه اعتباراً مختلفاً عن اعتبار القبيح لنفسه، وهكذا..)[1].

ردود الأفعال تلك لتصرفات الناس تجاه الفرد هي التي تشكّل شخصيته وتكسبها طابعاً خاصاً بها، يكون أقرب ما يكون عاملاً مشتركاً بين هذا الشكل من مظاهر الأجسام البشرية المتشابهة في الجسد المادي، الذي يقوم بإلقاء ظلاله الكثيفة على نوازع النفس، تتشكل بحسبها أنماط سلوكية معينة.

هذه (العلاقة بين النفس والجسم علاقة قديمة قِدَم تفكير الإنسان في

---

(١) د. فاخر عاقل ـ اعرف نفسك ـ ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

شؤون نفسه وحياته. فقد جاء ذكر العلاقة بين العقل والمخ في أوراق البردي الفرعونية، كما أشار أبوقراط أبو الطب إلى تأثير الجسم في المزاج، وميّز بين نموذجين من البناء الجسمي يقابلهما نمطان من أنماط الشخصية هي نموذج المدقوق أي السلمي، والنموذج السكتي أي المعرّض للسكتة)(١).

هذا الشعور الذي يحسّ به الإنسان حين يصطدم لأول مرة بإنسان لا يعرفه ولم يسبق له أن رآه، تبدأ انطباعات خاصة تتخلل نفسه وتسري بها وقبل انبساط الوقت بينهما أو اطّلاع أحدهما على الآخر عن قرب ومعرفته حق المعرفة، هذه الانطباعات الأولية التي تكوّنت إنما هي إشعاعات نفثها التكوين الجسدي لهذا الشخص أو ذاك، فألقى في روع الآخرين الاحترام أو الازدراء، الرهبة أو الاحتقار.

وأحرز العرب قديماً باعاً طويلة في هذا المجال وقد أسموه «علم الفراسة» وهو علم يستدلّ به على نفسية شخص ما من خلال صفاته الجسدية، وقد (استمر هذا التيار على أيدي علماء الفراسة العرب طوال القرون الوسطى والعصور الحديثة، وكانوا يقيمون علمهم على أساس المبدأ القائل بصحة الاستدلال بالخِلْقَةِ على الخُلُقِ)(٢).

ويسمى هذا العلم (بالإنجليزية PHYSIOGNOMY، وهو مشتق من اللغة اليونانية، ومعناه الاستدلال بالأمور الجسمانية على الأمور النفسانية الخفية)(٣).

والعلم في كل الأزمنة يبدأ من أقوال واهية وظنون ساذجة، ودوره في ذلك البحث الجاد عن مستند علمي تجريبي يدعم تلك المقولة أو ذلك الظن لكي يرتقي بهما إلى مكانة يصبحان عندها جديرين بالاحترام وذلك باعتمادهما

---

(١) د. أحمد عكاشة ـ علم النفس الفسيولوجي ـ دار المعارف ـ مصر ١٩٦٨ ص ١٠.
(٢) نفس المرجع ص ١٠.
(٣) د. جميل صليبا ـ المعجم الفلسفي ـ ص ١٣٧.

على أدلة علمية راسخة.

وفي العصر الحديث، حيث بلغ العلم أوج نشاطه، وارتقت الدراسات الطبية إلى مستوى رفيع جداً وتألق من بين تلك الدراسات والبحوث الطبية علم جديد، هو علم الفسيولوجيا ـ وهو علم وظائف الأعضاء في الكائنات الحيّة ـ ويبحث في ظواهر الحياة في الأحياء، أي في وظائف أعضائها. ويعرف وظيفة كل عضو من أعضاء الجسم وكيفية تأدية العضو لوظيفته، والعوامل الخارجية أو الداخلية التي قد تؤثر في عمل العضو، زيادةً ونقصاً، وكيفية تكوين وحدة منسجمة تتمثل في إيجاد المواطن السليم المنتج.

وقد شغف علماء النفس بعلم الفسيولوجيا، فضمنوه أبحاثهم ودراساتهم، وقد استفادوا من ذلك استفادة عظيمة، وازداد الأخذ منه حتى بزغ فرع جديد في الدراسات النفسية يجمع بين علم الفسيولوجيا الطبيعي وعلم النفس الإنساني تحت اسم «السيكوفسيولوجي»، وهو علم يقوم بدراسة العلاقات بين خصائص خبرات حسيّة مختلفة وخصائص المنبّهات الفيزيقية التي تُحدِث هذه الخبرات الحسيّة، ومن هنا كان (علم النفس الفسيولوجي يقع على حدود الفاصلة بين علم النفس وعلم وظائف الأعضاء، فيقدم لعلم النفس الأساس الفسيولوجي لأنواع السلوك المختلفة بحيث يكتمل فهمها، ويقدم لعلم وظائف الأعضاء تفسير أنواع السلوك التي لا تُفهَم إلا في ضوء المعنى العام للسلوك الإنساني، وتستفيد كافة فروع علم النفس من دراسات علم النفس الفسيولوجي ولعلّ الدرس الأول الذي تتعلمه هو أن السلوك لا تنفرد بتحديده عوامل البيئة المحيطة بالفرد بل تساهم في تحديده كذلك عوامل فسيولوجية من داخل هذا الفرد. ولعل موضوع الغدد الصمّاء والهرمونات يعتبر من أهم الأمثلة على تأثير العوامل الفسيولوجية في السلوك)[1].

---

(١) د. أحمد عكاشة ـ علم النفس الفسيولوجي ـ ص ٩.

وهكذا يحيلنا علم النفس إلى معرفة السلوك وأن أسبابه دوافع عضوية محرِّكة، تقوم بتشكيل نوعية تلك التصرفات ودرجتها.

وقد تحدّث عن تلك الصلة عالِم الجريمة الإيطالي «لومبروزو» الذي يرى أن المجرم العادي يمثّل نمطاً ارتدادياً يتّصف بخصائص جسمية ونفسية متميزة، ولكن هذه النظرية لم يكتب لها البقاء، ولكنها أثْرت الدراسات التي تلتها والتي تعالج علم الجريمة ودفعت به خطوات واسعة إلى الأمام، وتبعتها دراسات كثيرة قام بها العديد من العلماء، تؤكد هذه العلاقة، وهذا طبيب الأمراض العقلية كرتشمر صاحب الدراسات الشهيرة في توضيح (العلاقة بين الاضطراب العقلي والبنيان الجسمي. ووصل كرتشمر من أبحاثه إلى القول بوجود ثلاثة أنماط أساسية للبنيان الجسمي: الواهن ويتميز بالضعف والطول، والرياضي أو القوي وهو ذو بنيان عضلي قوي، والمكتنز بالامتلاء. ووصل كرتشمر في النهاية إلى نتيجة أن هناك «ميلابيولوجيا» واضحاً بين ذهان الهوس ـ الاكتئاب والبناء الجسمي المكتنز، وارتباطاً مماثلاً بين الفصام والواهن الرياضي وبعض أنواع البنيان الجسمي المختلط)(١).

وقد قام أستاذ آخر للأمراض العقلية هو «وليم شلدون» بذكر العلاقة بين الجسم والسلوك البشري، فعرض ذلك (عرضاً واضحاً قوياً للأهمية الحاسمة لبناء الجسم الفيزيقي كمحدّد أدنى للسلوك. وقدّم أساليب محددة لقياس البنيان الجسمي. وكان عميق الاقتناع بأن العوامل البيولوجية ـ الوراثية ذات أهمية هائلة في تحديد السلوك، وأن علم النفس في شكله النهائي المكتمل لا يمكن أن يوجد في فراغ بيولوجي)(٢).

هذه العلاقة بين الجسم والسلوك لفتت انتباه علماء النفس والأطباء

---

(١) نفس المرجع ص ١٠ ـ ١١.
(٢) نفس المرجع ص ١١.

على السواء، كما أثارهم بالدرجة الأولى العـلاقة بين الجهـاز العصبي والسلوك، وقد ركّز عليها كثير من الفلاسفة والعلماء ويرى ديكارت (أن الأعصاب ما هي إلا أنابيب تنقل المؤثرات الخارجية إلى المخ. (كما يحرّك الحبل الجرس) ومن هناك تنطلق الروح الحيوية عبر هذه الأنابيب إلى العضلات وتدفعها إلى الحركة)[1].

وقد كان لهذه النظرات تطورات تالية تمثلت بمدرسة بافلوف والمثير الشرطي، وبدأت تدرس تلك العلاقة المكينة ما بين المؤثر والمتأثر، وقد أخضعت للتجارب، وأفرزت بالتالي تلك النظرية المعترف بها علمياً بين أوساط علماء علم النفس.

---

(١) نفس المرجع ص ١٢.

الفصل الثالث

١ ـ تراجم العقّاد الإسلامية
دراســة وتحليل

١ ـ دراســــــة

أ ـ السِيَر والتراجم

نشأ الإنسان على حب تسجيل حوادث الحياة حوله حتى صارت له تاريخاً يحفظ فيه سيرته ويقيها من الاندثار، وتتفاوت الطبيعة البشرية من فرد لآخر، فبينما طفق بعضهم للتاريخ يستلهم منه العبرة والعِظة، نجد آخرين يرونه طريقاً للمستقبل أكثر منه لما مضى من زمن، فهو للأحياء أجدى منه للأموات، ومنهم مَن يضرب عنه صفحاً ولا يرى فيه أي نبضة روح تنعش حسّه، وآخرون يرون فيه آلة عظيمة لها دور تحريك البشر، وفق نظام حتمي لا يتقدم مَن شاء من البشر ولا يتأخر إلا ضمن إطار تلك العجلة الدائرة دوراناً إلزامياً، يعي من عنده تمرّد الإرادة.

وتعدّد المناظير في الطبيعة البشرية أمر ليس حكراً على التاريخ وحده، بل هي الأهواء والنفوس التي ركِّبت على هذا النمط.

والتاريخ إنما هو حدث، وهذا الحدث صنعه الإنسان أو عوامل طبيعية مختلفة حرّكته بغير إرادة منها، وهذه تستحق التدوين لأن لها من القدرة

والتمكّن ما تغيّر به وُجهة أمة من الأمم، فحدوث طوفان مثلاً يبتلع الأرض ومَن عليها، وزلزال يلتهم أعداداً من البشر فتمسي الأرض بعدهم يباباً خاوية على عروشها، وربما يحدث خلاف ما بالحسبان فإذا بتلك الأرض المقفرة جِنان يتفجر بين ربوعها الماء والينابيع إثر حركات وتغيرات طارئة على قشرة الأرض، فتحولت بسببها المسارات الباطنية والخارجية للكرة الأرضية.

والإنسان ـ الذي جعله الله خليفة في الأرض ـ صار وجوده رهناً بالتغيير والتبديل، أي منوطاً بالحدث، ومن هنا يختلف الإنسان عن الطبيعة الجامدة بالإرادة الحرّة، وهي بين أمرين إما اندفاع إلى خير وهذه في طبيعتها مثمرة نافعة، وإما انزلاق إلى شر وهذه مدمّرة ضارّة، وهي في حالتيها واعية مدركة.

والجنس البشري منذ وجوده على الأرض وهو يصنع مقوِّمات حياته، ويعمل بما يملك من عقل وعضل ليوفر الراحة لنفسه.

والناس في هذا حظوظ وأنصبة، فمنهم مَن يطيش كيله، وهو كلٌّ عالة على غيره، وآخر راجح الكفّة موزون الذهن يقيم حياته بنفسه، ومنهم مَن يزداد كَيله ويحوز القدح المعلى ولا يرضى بإقامة شؤون نفسه وكفى، بل ويقيم حياة غيره، وهنا تتفاوت المعايير فيندرج هذا الغير في مجاميع تنطلق من الكمّ القليل كالأسرة والمجتمع إلى الأمة الواسعة حتى تصل إلى البشرية الأوسع.

هذه النوعية من الناس استطاعت أن تتمايز عن الآخرين، وربما لسبب من الظروف المحيطة بها أو لأنها أُوتيت من القدرة العقلية والفكرية، أو لأي نوع آخر من المزايا التي لا تظهر في مجاميع الناس أو بسبب من الحظوظ التي يتحطم عندها الصخر ـ كما يقدر البعض ـ في تسنم مكانة رفيعة بين الناس، وبذا عملت البشرية على (تخليد أبطالها عن طريق تسجيل أعمالهم وكتابة تاريخ حياتهم، أو بمعنى آخر قامت بتمجيد هذه الحياة لتردّ إليها الروح

وتُعيد خلقها من جديد)[1].

وهكذا تكونت السِيَر والتي هي في مضمونها من مادة التاريخ لُحمة وسداة، ولكنها تختلف عنه من حيث إنها ينظر إليها من خلال مِجهر، والمِجهر لا يرصد المكشوف للعَيان، بل تضيق المساحة حتى يتمكن من استيعابها بضآلتها، لتصبح عندها مادة ثرّة تمدّ الناظر بما تحويه من الاتساع والتباعد، وربما تزيد لتفرّد الحالة وندرتها بين أقران لها وأشباه.

وبدأ رصد الحالات الفردية في المجتمع الإنساني، والكتابة عنها على أنها محصلة الحوادث والتغيير، وازداد مع الأيام انفراج الهوّة ما بين السيرة والتاريخ، على حين بدأت تضيق تلك الشُقّة بين السيرة والأدب، لما له من قدرة ضافية تمنحها الحيوية، لا يستطيع التاريخ بمنهاجه ذي المعالم المحددة المقيدة وحدوده الضيقة إعطاءها تلك الروح السلِسة العذبة.

والسيرة فن نما على مرّ العصور ولكنه بدأ ساذجاً حيث نشأت حضارات الإنسان وقد (كانت جذورها الأولى متشعبة في الحضارات القديمة كالمصرية والبابلية والهلينية وغيرها)[2]، ولكنها سيرة لم تتخذ صورة الفن، إنما هي مشاعر وأحاسيس تنبع من الذات ثم بدأت تلك البراعم بالنمو، وقد عرف العرب في عصورهم الأولى هذا الفن (وهو فنٌّ مستحدث عندهم، قلدوا فيه غيرهم من الأمم الأجنبية التي قرأوا آثارها، وخاصة اليونان)[3].

وربما ظهرت الترجمة الذاتية قبل الترجمة الغيرية لأن الأولى تعبّر عن مشاعر خاصة تنطلق من الوجدان الذاتي وتُحدِث ذلك التناغم الذي يأتي عفو الخاطر عند الإنسان في ذاته، وأما الترجمة الغيرية فهي انعكاس على الذات

---

(١) د. ماهر حسن فهمي ـ السيرة تاريخ وفن ـ ص ٣٤.
(٢) نفس المرجع ص ٢١٩.
(٣) د. شوقي ضيف ـ الترجمة الشخصية ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثانية ص ٥.

من خارجها، يحدث انفعالات معينة في النفس فتنشط للكتابة أو الرواية عنها.

ولقد جاء ذكر الترجمة حيناً والسير أحياناً أخرى، ولنا أن نرصد هذا الخلاف في اللفظين معاً، فنجد بعد تمعّن أنه لا خلاف، فكلٍّ من اللفظين يؤدي للسامع والقارىء ما يؤديه الآخر.

ولكن السيرة (في التراث العربي أقدم في الاستعمال من كلمة ترجمة)[1]، وقد أوردها لسان العرب بقوله: (السيرة هي السُّنَّة، والسنّة هي الأمر السائر بالناس، والسيرة بمعنى الهيئة وقول الله تعالى: ﴿ سنُعيدها سيرتها الأولى ﴾ أي هيأتها. وسَيَّر سيرة أي حَدَّث أحاديث الأوائل)[2].

وكلها تخدم المراد لغوياً من حيث أن السيرة هي الذكرى التي تشيع بين الناس وتقوم بتوضيح الهيئة والشكل والأحداث وتبيّن أخبار مَن فات من البشر وغير البشر.

أما لفظة الترجمة (فهي كلمة دخلت إلى العربية عن اللغة الآرامية)[3] ويذكر المعجم الوسيط (الترجمة ـ ترجمة فلان: سيرته وحياته، وجمعه تراجم. وهي كلمة مولّدة)[4].

وبدأت السيرة عند العرب بمعنى تاريخ الحياة، ولكن كان القصد منها (حياة الرسول ﷺ ومغازيه)[5]، وقد ألّف ابن إسحاق المتوفى سنة ١٥١ هـ سيرة الرسول ﷺ، ومرّت مراحل كثيرة نشأ فيها العديد من أشكال السيرة منها علم الدراية في الحديث و(هو علم يُعرف به حال الراوي والمروي من حيث

---

(١) د. ماهر حسن فهمي ـ السيرة تاريخ وفن ـ ص ٣.
(٢) ابن منظور ـ لسان العرب ـ جـ ٤ ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠.
(٣) د. يحيى إبراهيم عبد الدايم ـ الترجمة الذاتية ـ ص ٣١.
(٤) مجمع اللغة العربية ـ المعجم الوسيط جـ ١ القاهرة ص ٨٣.
(٥) د. يحيى إبراهيم عبد الدايم ـ الترجمة الذاتية ـ ص ٣١.

القبول والردّ. ويراد بالعلم القواعد والمسائل)[1]، وتتبّع أحوال الرواة متابعة دقيقة ومعرفتهم المعرفة التي تمكّن الآخرين من توثيقهم أو تضعيفهم حسب الاطّلاع على دقائق حياتهم وسُبُل معاشهم.

وأخذت السيرة في الاتساع والتنوّع فظهرت بعد عصور تالية (فاستعملت بمعنى حياة الشخص بصفة عامة بدليل ما يذكره صاحب «كشف الظنون» من ظهور سِيَر كثيرة منذ القرن الرابع الهجري.. كسيرة أحمد بن طولون لابن الداية المتوفى سنة ٣٣٤ هـ و«سيرة صلاح الدين» لابن شداد المتوفى ٦٢٢ هـ)[2]، وهكذا انتقلت السيرة من المعنى الخاص إلى المعنى العام.

أما كلمة ترجمة فقد تأخرت إلى أن استعملها ياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان بمعنى (حياة الشخص ويرجح هذا الظن أن أبا الفرج في كتابه الأغاني لم يستعمل لفظة «ترجمة» عند كلامه على حيوات الشعراء وغيرهم، وكان يسبق كلامه بمثل قوله: «خبر أبي قطيفة ونسبه» أو «أخبار بشّار بن بُرْد ونسبه»)[3].

ثم أخذ كلٌّ من لفظي السيرة والترجمة بالتمايز للدلالة على مفهوم محدد، فأصبحت (كلمة «ترجمة» يجري الاصطلاح على استعمالها لتدلّ على تاريخ الحياة الموجز للفرد وكلمة «سيرة» يصطلح على استعمالها لتدلّ على التاريخ المسهب للحياة)[4].

وبسبب من حجم «الترجمة» الصغير نسبياً وسهولة إدراجها في مواضع

---

(١) محمد علي قطب ـ علوم الحديث ـ دار الإرشاد ـ بيروت ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧ ص ٣٦.

(٢) د. يحيىٰ إبراهيم عبد الدايم ـ الترجمة الذاتية ـ ص ٣١.

(٣) نفس المرجع ص ٣١.

(٤) نفس المرجع ص ٣١.

كثيرة فيمكنها أن تكون فصلاً في كتاب وهي موضوع في فصل، كل ذلك منحها انتشاراً لم تحظَ به السيرة التي (لم تبلغ في الأدب ما بلغته التراجم كثرة وتنوّعاً)[1].

والكتّاب في العصر الحديث يخلطون بين اللفظين ولا يجدون ضيراً في ذلك، فيجوز عندهم إحلال الترجمة محل السيرة وبالعكس دون أدنى لَبْس أو إبهام.

والمدوّنات القديمة حملت جوانب من السيرة أو الترجمة وسطّرت اسمها ولكنها لم تكن تتضمن المواصفات الفنية الدقيقة التي عليها السيرة الحديثة، فالسيرة الحديثة (تأثرت بالدراسات النقدية للنصوص ، والنظريات النفسية والبيولوجية، وأصبح أكثرها أقرب إلى المظهر العلمي منه إلى المظهر الأدبي، وقلّت الرغبة في تاريخ الحياة نفسها، وأصبح الحديث عن الأشخاص تاريخاً لآرائهم إن كانوا من الأدباء، أو توضيحاً لدورهم السياسي وعلاقاتهم الاجتماعية. ولم يَنْمُ الميل إلى تبيان الحياة نفسها من حيث نموّها ومضاعفاتها وملابساتها، حتى خُيِّل للدارس أن هذه الغاية أصبحت وقفاً على القصة التاريخية)[2].

هذا التطور الطارىء على السيرة عند الأوروبيين لم يحدث فجأة، ولكنه حدث نتيجة مراحل متعددة، فالأوروبيون لم يكونوا بأحسن حال من العرب في العصور الوسطى، بل كان للعرب السَبْق في ذلك، وكانوا أكثر صدقاً في سيرهم من الغربيين، وذلك من خلال تأثرهم «بعلم الرجال» الذي جعلهم يتحفظون في الثناء والقدح وكل شيء عندهم بمقدار، وإنما يذكرون الحقيقة كما هي دون تزيّد أو نقصان وهذا بالطبع يضفي جانباً مهماً للسيرة،

---

(١) محمد عبد الغني حسن ـ التراجم والسِيَر ـ فنون الأدب العربي ـ دار المعارف ـ مصر ـ الطبعة الثالثة ص ٦.

(٢) د. إحسان عباس ـ فن السيرة ـ ص ٥٨ ـ ٥٩.

وهو جانب الصدق الموضوعي وبالتالي يُعلي جانب الصدق الفني في السيرة، وبهذا الصدق يستطيع تحجيم السيرة فلا تبلغ حدّ الأسطورة بعنصر التضخيم والتعظيم والتأليه، ولا تنحطّ بالأرذلين بسبب من الذمّ والتوبيخ وإلصاق المعاييب والشائنات.

ومن هذا الجانب قطعوا شوطاً بعيداً لم يزد المعاصرون عليه شيئاً ذا بال، فالكتّاب المسلمون يشيرون إلى المصادر التي استقوا منها، ويوثقون النصوص التي يأخذونها بمختلف الطرق، فالرواية لا تقبل حتى تمرّ من الطرق الموثقة، وهكذا ظهرت كتب الطبقات ودورها في تشريح الفرد، وتسجيل كل ما له وما عليه، أبان عن موضعه من الجرح أو التعديل، ولم يضف المعاصرون (إلى أساليبهم في جمع المادة إلا قليلاً، وهذا القليل يرجع إلى طبيعة التطور المعاصر واستخدام الصحف والدوريات أو استخدام البريد)[1].

ولكن كما تبيّن قبل ذلك فإن التطور حدث بالفعل، وتمايزت السيرة المعاصرة بملامح مغايرة للسيرة في القديم تمام التمايز، وبالرغم من حدّة ذلك الأسلوب القديم إلا أنه كَبَا بشِراك التكلّف والتواء الطرق وبالرطانة اللفظية والزخارف القاتلة التي أجهزت عليه.

وأطلّت الترجمة بوجه جديد في أواخر القرن الماضي، وصار لها حدود ومعالم، قد بدأها الكاتب الفرنسي إدوارد جيبون بنشر ترجمته، (وأصبحت التغيّرات الهامة معتمدة على تعميق الإدراك النفسي، وعلى استعارة الصياغات الفنية التي أثبتت فائدة في المجموعات الكثيرة لتجارب الحياة)[2]، والتحوّل الحاصل نتيجة هذه التجربة التي قام بها «جيبون» حدا بالمترجم إلى الأخذ من العلوم الإنسانية والطبيعية سلاحاً يكسب فيه معركته

(١) د. ماهر حسن فهمي ـ السيرة تاريخ وفن ـ ص ٤.
(٢) د. يحيى عبد الدايم ـ الترجمة الذاتية ـ ص ٢٣.

المعرفية للذّات الإنسانية، والإنسان لغز حيّر الفلاسفة منذ القِدم، وكلهم أدلى بدلوه ولا زالوا يقفون منه موقف الدهشة والاستغراب، هذه الدهشة وذلك الاستغراب يستدعي منه الاستفادة من كل التجارب والاكتشافات التي حصلت في مختلف العلوم، حتى يتمكن بعد ذلك من اكتشاف (أسرار الطبيعة والأسرار النفسية، وحلّت له ألواناً من الغموض الذي كان يكتنف الشخصية الإنسانية، وأعانته على فهم طبيعته)[1].

وكل ذلك التمازج أعطى الترجمة بعداً خاصاً جعلها لا تكتفي بالسرد الكيفي للشخص، وإنما تعدّت ذلك فراحت تستبطن المشاعر التي تعترك داخل الشخصية الإنسانية وغير الإنسانية، كما صنع «إميل لودفيج» حين ترجم لنهر النيل في كتابه «النيل» وقد قام بتقديمه بصورة حيّة مشرقة وكأنه كائن يتنفس مع الكائنات، وأخذ يتوغل في التاريخ ويبيّن الحضارات التي نشأت على ضفافه ويتحدث عن المخلوقات التي عاشت على شواطئه وبين أحضانه، وينزع في كل هذا إلى الروح الأدبية المعبّرة والمبدعة بعيداً عن الأرقام.

وكان لدخول تلك العوامل على السيرة والترجمة أثر كبير، حيث نقلتها نقلة ذات بُعد شاسع (عن علم التاريخ ودخل علم الأدب من باب الطاقة الشعورية التي يبثّها الأديب في موضوعه، والقيم الفنية التي يضمّنها تعبيره)[2].

وللأدب قدرة كافية في تحسّس المشاعر وتحريكها مما دفع السيرة إلى الانضواء تحته، وحدث الانسجام التام وحصل التفاعل المنشود، جاء ذلك من اشتراك كلٍّ من الأدب والتراجم في الأسس التي يقفان عليها، وهكذا تمّت المزاوجة لما تشتمل عليه التراجم من هذين (العنصرين الأساسيين

---

(١) نفس المرجع ص ٢٤.

(٢) سيد قطب ـ النقد الأدبي ـ أصوله ومناهجه ص ١٠٤.

للعمل الأدبي: التجربة الشعورية، والعبارة الموحية عن هذه التجربة، لأن إحساس المؤلف بحياة مَن يترجم له، وبظروفه وحالاته النفسية، وتطبيقها على تجاربه هو في عالم الشعور والحياة، وعلى التجارب الإنسانية التي خَبِرَها بنفسه أو في قراءته، ومحاولة استنقاذ الملابسات التي أحاطت بحياة بطله وذهبت في تيه الوجود، واستحضارها في الذهن والشعور من حياة البطل لحظة فلحظة، كل هذا يجعل عنصر التجربة الشعورية ذا وجود حقيقي في تراجمه الشخصية)[1].

مجموع هذه المشاعر هو المشكل الأساسي للسيرة أو الترجمة، لأنها المكوِّن الحقيقي للسيرة الفنية في قالبها الحديث، ولا يزيد دور الحدث عن إمدادها بالخبر، والذي هو في واقعه المادة الأولية أو «المادة الخام» في بناء السيرة، أما الدافق الشعوري ـ فهو البناء النهائي واللمسات الأخيرة في السيرة ـ ذو القدرة الفاعلة على جلب الاستحسان أو عدمه لصرح السيرة، ذلك لأنها مجال براعة الكتّاب وميدان السَبَق الفني فيه، وما المادة الخبرية بذاتها إلا قطعة صمّاء، ليس لها من الطاقة الفنية نصيب يُذكر، وهي بمقدور أيّ فرد، يمكنه تدوين الحوادث والتواريخ بكل دقة وبمنتهى الضبط، ولكنها لا تجد لها منفذاً تعبر منه إلى فن السيرة، لأنها قاحلة الشعور والأحاسيس.

فالسيرة ليست (مجرد سرد الحوادث والوقائع مهما بلغت من الدقة والتفصيل والتحقيق ليس هو الترجمة، وإنما هو المادة الخام التي تصنع من أثوابها الترجمة، حين يتناولها مؤلف موهوب، فينفخ فيها روحاً وحياة، ويستنقذ من خلالها الكائن الإنساني الذي وقعت له، ويجعله يعيد تمثيلها كما لو كان حيّاً)[2].

---

(١) نفس المرجع ص ١٠٤.
(٢) نفس المرجع ص ١٠٤.

ب ـ طريقة العقّاد في تراجمه

الأسلوب هو الرجل، مقولة لها منزلتها من الصدق، والتكوين الفكري لفرد من الأفراد إنما يتشكل نتيجة طبيعية لقراءاته ومطالعاته، والعقّاد (كان في أسلوبه يتّسم بالجدل المنطقي، والحجاج العقلي، والتحليل الدقيق لما هو بصدده من فكرة. كما كان يتّسم باختياره الألفاظ المتشامخة ذات الجرس والطنين التي تظهر تعمقه أسرار اللغة الفصحى، وتفوقه على خصومه ومناظريه. وكل هذه كانت ملامح شخصية «العقّاد الفكرية» وقد دلّ أسلوبه عليها بجلاء)[1].

كما أن الأسلوب يختلف من مجال لآخر، فأسلوب معالجة القصة يختلف تماماً عن طرق موضوع في الفلسفة أو في التحليل النفسي على سبيل المثال لا الحصر، ومن هنا جاز لنا أن نترفق حينما نرى وعورة الطريق، فإن للعلا سهراته:

ومَن طلب العُلا من غير كد　　　سيدركها إذا شاب الغراب

فالأجر على قدر المشقة كما يقال في لغة الفقهاء، والخوض في مسائل النفس لا يتأتى فهمه وتتفتح أبوابه والقارىء مستلقٍ على أريكته، ولكن بالمجاهدة والمثابرة في إعمال الفكر ولا بد من تصييرها ديدناً، وبها يستدرك الأمر ويقيد الشارد فيسلس فهمه ويسهل إدراك مغزاه.

وموضوع دراسة عظماء التاريخ الذين استوعبوا العظمة بأبعاد متناهية، أضحت الكتابة عنهم تحتاج إلى موسوعات فكرية وثقافية تتمكن من الإحاطة بهم إن استطاعت، ألا ترى أن العظيم في التاريخ يتسابق الكاتبون في استكناه شخصه لا يملّون، وكل حين يخطّون الجديد عنه بعرضه على ما

---

(١) د. يحيىٰ إبراهيم عبد الدايم ـ الترجمة الذاتية ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

استجدّ لديهم في حياتهم من علم ومعرفة، ولكنهم لا يزالون عطشى لا يرتوون، فالعظمة تستوجب للمتّصف بها الاتساع والإحاطة الشاملة بعظيم نصيب مما يمتلىء به عصرها، ولا تلاحمها العبقرية حتى تلاحم هي بدورها خصائص دهرها ومعارفه.

هذا من جانب، أما الجانب الآخر والخطير، فهو زاوية الولوج إليها، ففي وقت يكتفي فيه كاتب بتسطير تاريخ لحوادث تناقلتها الأسفار بعد الأفواه ويقلب في الصحيح منها ليفرزه من الزائف، وهذا دور الإخباري، وهو عمل محمود، وأساس لكل دراسة تعقبه، ولكنه دور تبرز فيه معالم الصورة بأبعادها الحقيقية، ولا تزيد عن مسّ مَن تترجم له مسّاً خارجياً، لا يعمق الحقيقة المبتغاة ولا يشبع النفس الظامئة بالإحساس بها ومن ثم الدخول معها في إهابها.

ومن الطرائق في التناول والمعالجة مَن يركنون إلى الخيال فيشطح بهم ويتضخّم عندهم، فيسلكونها في درب الرواية لا يقفون موقف المتثبت المحقّق من الرواية بل يتزيدون ويسبغون عليها من عاطفتهم وخيالهم ما يخرجها عن حقيقتها، فَتَنْبَتّ تماماً عن أصولها لتصبح رواية ترتشف من الحقيقة أخباراً وتعبّ بنهم جارف من الخيال، فهي ألصق بباب الرواية والقصة التاريخية منها بموضوع السيرة التاريخية، ولا يعول عليها مطلقاً في التثبّت والدراسة، وقد عاشت قديماً وأحياها المحدَثون.

ومن الدراسات مَن يُعمِل الذهن ويكدّ الفكر، ولا يرتضي لخبر من الأخبار أن ينفذ دون الغوص والبحث عن معانٍ مستبطنة فيه لها شواهد ممتدة الأرومة في النفس، ويحثّ السعي للبحث عن دوافع يقينية للسلوكيات المقروءة والمسموعة بل وحتى المشاهدة منها للدلالة على تكامل بناء الشخصية المتّسق في استواء العبقرية واستيفاء حقها من روافدها الأصيلة في النفس، وهذا لاستدراك ما قد يقع أحياناً من فعل حسن من قبل نفس قبيحة

أبداً، ولا معوّل عليه في حساب قيمة، لأنه من الفلتات التي لا تضبط بمقياس ولا تقيد بقانون، بل إنها من شوارد الهوامّ، تظهر لتُطْمس وحسب المبصر منها أنها تراءت عن بُعد لتختفي من جديد، وليصدق عليها ما تيقن فيها.

والعقّاد حينما يختطّ طريقة مستغربة، لم يطعم الذهن العربي نظائر لها، كان لها وقع الاستنكار، ولكن استقراء الحوادث والظروف المرافقة لها في حينها، تجعل الدارس يندهش لردود الأفعال، فالمنطق يعرض المقدمات كلها لتفضي إلى نتائج محددة لا يعبث فيها ميزان ثبت بعد ذلك، وما تعاقب من استنكار بعد استغراب أفضى إلى نتيجة هيضت المنطق حيث هدر طوفان الاستحسان، وخاب بمَن قدّم تصور القضية بأنها أقرب إلى الرفض والاستهجان.

وتلك مزية أكسبتها قوة على قوة، وقدِّر لها أن يكون مولدها شامخاً متطاولاً، ولا يقال هذا الكلام من قبيل التزويق والمبالغة، وإنما هي حقيقة بحساب ما قيل فيها حين صدورها، والعبقريات من أشهر التراجم التي كتبها العقّاد وعرفها الناس (فهي ذات منهج جديد لم يسبق إليه العقّاد، وجاء هذا المنهج تمرداً على المنهج السردي التقليدي الذي يعتمد على جمع الأخبار ورصد الوقائع والتزام الخط التاريخي من البداية للنهاية)[1].

والعقّاد كان يهدف إلى تصوير عظمة الشخصيات الإسلامية، وقد وضع لنفسه منهجاً واضحاً علم أسراره وآثره على غيره من المناهج، لما رأى فيه من الأفضلية في تعليل بواعث أفعال الشخصيات، وحين أراد الكتابة عن العبقريات وجد أن البيئة الواحدة من الممكن أن تجمع العديد من الناس ولكن الإحساس الأكيد بتلك الفروق بينهم قائم، مع أنهم ينهلون من مورد واحد ولكنهم يتفرقون في سلوكيات متباينة، فوجد في المنهج النفسي القدرة

---

(١) د. جابر قميحة ـ منهج العقّاد في التراجم الأدبية ـ ص ١١٤.

الصادقة على تحليل الشخصية ولذلك فإن (عبقريات العقّاد ليست سيراً بالمعنى التاريخي المألوف، وإنما هي صورة تشخص المَلَكات والأخلاق، ولذلك قلّما احتفل فيها بالأحداث والوقائع، وحتى أرقام السنوات التي ولد فيها أصحاب العبقرية وتوفّوا وقلما وقف عندها لأنه لا وزن لها في الصورة التي قصد بها إلى رسم المزايا والخصائص الخلقية والنفسية والإنسانية للعبقرية)[١]، وقد وجد فيها تفوقاً على المناهج الأخرى في استقصاء الشخصية المدروسة وإبراز كل الدقائق الفارقة بين الناس.

وهذا التناول من العقّاد كان رائداً حقاً، وفريداً فعلاً، وذلك حين (صوّر وحلّل فيها شخصيات التاريخ العربي فجاء تناوله لها على نحو ريادي لم يسبقه إليه كاتب في الأدب العربي)[٢].

والمنهج النفسي المبتدع في الأدب العربي الحديث الذي اختطّه العقّاد لنفسه في دراسته إنما يقوم على أسس من الوعي والبصيرة النافذة في تلمس مغزى الأخبار واستنباط ما بها من عوامل نفسية تفيد في مجملها برسم صورة نفسية للشخصية المدروسة، لا تقف بها عند الشكل الخارجي وكفى، ولكن تتعداه إلى الوازع النفسي ذي المسارب الغامضة بهدي من دراسات علم النفس التحليلي، وهو علم يحوز احتراماً كبيراً بين العلوم وله من أدوات العلوم الأخرى الشيء الذي ليس بالقليل، فعنده من المعامل والمختبرات والعيادات ما يمكّنه ممارسة تجاربه وأبحاثه دون أدنى نقص، ولهذا جاء تفضيل العقّاد لهذا المنهج على أسس علمية راسخة، وهو حين يلتزم المنهج النفسي (لا يكتفي بالعرض الفوضى أو المنظّم تنظيماً آلياً أو شبه آلي، بل ينسق الملامح البارزة في كل صورة وينفخ فيها من روحه وروح هذا العبقري الذي يكتب عنه فيحببها في نفوس قرّائه حتى يعاطفوا عبقريته، فيجدوا في

---

(١) د. شوقي ضيف ـ مع العقّاد ـ ص ٨٦.

(٢) عبد المعطي المسيري ـ من معالم الطريق في الأدب العربي الحديث ـ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ـ القاهرة ١٩٧١ ص ٤.

نفوسهم آثار فضل كفضلها، ويلمّوا بجمل من لغتها، ومن ثم يشعر القارىء بالغبطة لأنه يرى أنه قد ارتفع فوق نفسه، وحلّق في أفق أعلى مما اعتاد أن يحلّق فيه من آفاق، بل يمتلىء من العبقرية بأكثر مما أدّاه العقّاد إليه، ويلقن عن آياتها أكثر مما لقنه، ويضرب بجناحه في أفق أعلى مما أراد له العقّاد أن يحلّق، ذلك أن العقّاد في عبقرياته لا يقصر خطابه على عقل قارئه، بل يحرّك كل حياته ويستجيش كل ما تشملْ من عطف وشعور وخيال وبداهة وتأمل وتفكير)[1].

وهذه القدرة التي يحقق بها العقّاد عبقرياته، وبما يمكِّنه من إشراك قارئه معه بالإحساس بالشخصيات العبقرية ومشاركتها انفعالاتها، استمدّها العقّاد من ذلك المنهج النفسي ولكن ليست دراسات العقّاد (النفسية على مستوى علم النفس الذي يحفل بالمصطلحات والأساليب التي يستعملها علماء النفس بحيث لا يفهمها إلا كل مَن درس هذا العلم أو ألمّ بطرف منه، بل كانت دراسته مبسّطة تكاد تبتعد عن هذا العلم غاية البعد إلا أنها استفادت منه حقيقة ووجّهتها إلى طريقة الكشف عن بواعث الأعمال ومناط العظمة في النفس، ووزن جميع الأقوال والأعمال والحركات وتفسيرها وتوضيح مدى ارتباطها بنفس العبقري)[2].

وهذا المنهج لديه القدرة على مدّ العلائق بين النفوس فيحدث ذلك الأثر في الروح قبل أن تطربه عذوبة البلاغة وإحكام الأسلوب.

وميزة هذا المنهج أنه يُمكِّن دارسه وقارئه على السواء من الارتياح التام لقبول الروايات والأخبار عن هذه الشخصية أو تلك، لأن بناء الشخصية إنما يقوم على سمات نفسية ثابتة ناتجة عن تلاصق هذه السمات واجتماعها في الفرد الواحد ـ بحيث لا تقبل بعد ذلك ادّعاءً أو تزويراً، وهي بهذا تحمل في

(١) سامح كريم ـ إسلاميات ـ ص ١٣٤.
(٢) رفعت فوزي عبد المطلب ـ عقريات العقّاد ـ ص ٧٣

ذاتها مرشحها الذي ينفي عنها الخبث والدخيل عليها، وهو منهج يقوم (على تحقيق في البحث ودراسة الشخصيات من طريق تعرف خصائصها الثابتة حتى تكون تلك الخصائص ميزاناً صادقاً لنقد الروايات المتضاربة، ومن ثم يكون الباحث بمنجاة من الحيرة في التصويب والتزييف، ويكون أيضاً أقرب إلى العصمة عن الانزلاق إلى تلقف الأقاصيص الروايات التي توافق هوىً خفياً في النفس، وإن كانت تخالف وقائع التاريخ)[1].

والخطأ فادح حينما يظن ظان أن هذا المنهج لا يأبه للظروف التاريخية والبيئية والاجتماعية ذلك أنه في واقع حاله يتخذ من كل تلك الظروف جسراً يعبر إليه لتفهم تلك الشخصية الفردية، لأنها عوامل لها أهميتها وآثارها التي لا تنكر على النفس الإنسانية قاطبة، لأن الإنسان لا يعيش في فراغ منها.

ويوضّح العقّاد منهجه ثم يلقي بحججه مدافعاً عنه ومبيّناً أن (المدرسة النفسية تفسّر لنا ظهور الكتّاب والشعراء المختلفين في الحياة الاجتماعية الواحدة، وقد لا يصلح النقد الاجتماعي لتفسير حالة الأدب كله في المجتمع، بين نشاط وركود وبين صعود وإسفاف وبين عناية بموضوع من الموضوعات أو انصراف عنه، ولكن المجتمع الواحد لا يفسّر لنا ظهور عشرين شاعراً متناقضين في البيئة الواحدة، ولا يفسّر لنا إلا «الحالة النفسية» التي نبحث عنها في كل شاعر منهم، لنعلم من ثَمَّ أسباب اختلافه مع اتفاق البيئة وعوامل الاجتماع)[2].

وهذا الحماس للمنهج النفسي لما يراه فيه من عطاء ثر وقدرة تمنح الدارس السعة الكافية لمعرفة الشخصيات المدروسة على واقع حالها، والعقّاد بهذا يستضيء بمصابيح تنير له الدرب، فلذلك أخذ (بالدراسة الاجتماعية في العبقريات، وفسّر بها الكثير من الأعمال وذلك واضح من بيان

---

(١) محمد الصادق عرجون ـ خالد بن الوليد ـ ص ٣٠٨

(٢) عباس محمود العقّاد ـ يوميات حـ ٤ دار الشعب ـ القاهرة ١٩٧٢ ص ٣، ٤

المؤثرات الاجتماعية في العبقري من قبيلة وأسرة ورث عنهما، وبيئة نشأ فيها وطبعته بطابعها، وكذلك أثر البيئة التي جعلت البدو أهل حرب وصاروا جديرين بالانتصار على الدولتين الكبريين آنذاك)[1].

ولذا فإن هذا المنهج يقوم (باستقراء مقوِّمات الشخصية عن طريق واقعها التاريخي، والموازنة بين الروايات على أساس تلك المقوِّمات، ولا يتم الاستقراء والموازنة إلا بعد الإحاطة بجميع ما ردّده التاريخ حول تلك الشخصيات في سيرتها من الحياة، وهو منهج في دراسة الشخصيات يعطيك الحقائق التاريخية من أقرب طرائقها، حتى ليخيل إليك قبل التأمل أن البحث يعوزه الاستقصاء الروائي، ولو كانت النتيجة لا تتغير. وهو منهج ـ كما فهمناه ـ يزيدنا إيماناً بما أسّسنا عليه طريقتنا في هذه البحوث)[2].

وبجانب هذا الاهتمام بالتاريخ والبيئة، نراه يهتم بالعصر الذي نشأ فيه صاحب الترجمة ولذلك فإنه لم يقتصر في دراسته (عن نفسية بطله، ولكنه يُفرد في دراسته فصلاً خاصاً للبحث في صورة العصر، ووظيفة بطله فيه وإلى البيئة الخاصة التي تتمثل في البيت الذي نشأ فيه أبطال دراساته، فقد عُني بالبحث فيها عناية قصوى، لأن لها أثراً كبيراً في سلوك الشخص وفهمه للحياة)[3].

ولم يكن هناك من منهج يطفىء ظمأ العقّاد وطموحاته كهذا المنهج النفسي، لأنه يمكّنه التلاحم مع الشخصية التي يدرسها من ناحية وبما يفجّر من مشاعر متّقدة في نفس قارئه وبالتالي يمكن تحديد البناء الدرامي على ضوء التجربة النفسية القائمة بالفعل في ذهن الفنان ووعيه، يساعده على

(١) رِفعت فوزي عبد المطلب ـ عبقريات العقّاد ـ ص ٧٢.

(٢) محمد الصادق عرجون ـ خالد بن الوليد ـ ص ٣٠٨.

(٣) سيد قطب ـ كتب وشخصيات ـ دار الكتب العربية ـ بيروت ـ طبعة أولى ١٩٤٦ ص ٣١٥ ـ ٣١٦.

التحكم في جماليات الشكل والابتعاد به عن العفوية الساذجة والتلقائية التي تحيل العمل الفني إلى نوع من الاعترافات)[1]، وهذا ما قصده العقّاد وعن طريق المنهج النفسي حقّق ما قصده.

وشخصية العقّاد الحاضرة دائماً تلقي بظلالها الكثيفة على كتاباته، وتزداد تلك الكثافة حينما يترجم لعظيـم، ولا يكتفي بالتعاطف التام معه، لأنه يشعر إنما يترجم عن مشاعر وأحاسيس هي بعض منه، بل هي دماء تسري في عروقه، ولذلك (فالعقّاد يبرز عبقرياته كما يبرز كتاب المآسي أبطالهم، فيستميلون إليهم، ومن هذا التشيّع لبطل المأساة تتطهر النفوس من أدرانها.

والعقّـاد لا يكتب عن حياة العبقري أو يصوّر صورته إلا وهو داخل في إهابه، متلبّس به فيقف على أسراره من داخل نفسه هو ـ لا من مجرد ما ينسب إليه من أخبار وأعمال وأقوال سواء كانت صحيحة أو منحولة ـ متشكّل بشكله، وهو يحيا معه حياته بكل ما تشتمل عليه من قوة وضعف، لذلك ترى شخصية العقّاد أمامك في كل عبقرية مع شخصية صاحبها يتحركان معاً)[2].

هذا الحماس المنقطع النظير للعبقريات وضع العقّاد موضع ملامة الكثيرين لأنهم رأوه يَزْوَرُّ بعاطفته الطاغية عن التقاليد المتبعة في البحوث العلمية الجادة في مجال السِيَر والتراجم، والذي يجب ذكره أن (العقّاد لا يتحفظ في الثناء على العبقري أو أعماله خوفاً من الاتهام بالمبالغة ما دام قد وجد ما يستحق منه ثناءه)[3].

ولكن هذا الثناء والحماس لا يهبط بما جُبِل عليه العقّاد من بصيرة نافذة متلهفة على استقصاء الأسباب والمسبّبات وإدراك العلل للحوادث، ويقف عند الظاهرة وقفة تحقيق وتدقيق، ولا يملّ التعليل والتفسير، إلى جانب ولعه

---

(١) د. نبيل راغب ـ التفسير العلمي للأدب ـ المركز الثقافي الجامعي ـ مصر ص ١٣٦.
(٢) سامح كريم ـ إسلاميات ـ ص ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٣) نفسه ص ١٣٥.

بالنزعة العلمية الصارمة، وإشاعة جو فكري عنيف يقوم على ألوان من المفاهيم الذهنية التي أفاد كثيراً منها من المنطق والفلسفة، ولا يزال طابعه العقلي الصارم يلازمه في كل إنتاجه حتى نفذ إلى نتاجه الشعري، فهذا المذهب العقلاني لم ينفك لحظة عن العقّاد، وهي قدرة متحفِّزة لديه دائماً تأبى الغفلة ولو إلى حين، وكل مطّلع على فكر العقّاد يدرك أن (روح الإعجاب والعطف لا تعطل مَلَكة النقد عنده أو تضعفها بل تراها ناشطة متوهجة بملء قواها فمَلَكة النقد من أقوى مَلَكاته وأبرزها، وروح النقد ظاهرة جيّاشة في كل ما يصدر من كتابات)[1].

والعقّاد في دراسته للعبقريات لم يسلك المنهج النفسي الذي اختطّه في دراسة أبي نواس، والذي أخذ فيه يمزق أشلاء تلك الشخصية النواسية التي عبث بها المجون، وأضحت ذات زوايا حادة في الشذوذ والانحراف، بل وقف العقّاد في العبقريات أمام شخصيات لها مكانتها في النفوس، ولها شواهد من آيات العظمة تخطت بها الأزمان، والباحث عن الحق لا يثلب ليوصم بالعدل، والإجلال واجب لأنه أُدْخَل حيث يطلب العدل والقسط.

وحين وقف العقّاد يترسم خطاها أحسّ بلزوم التقدير فكان منه الثناء الذي لا يطيش ولا يجور ولا ينحرف عن سلامة الطويّة، سيما وأنها تمثل خلود المجد في أفئدة الناس، ولم يَعْلُ بها العقاد بأرفع مما هي فيه، واكتفى بأن أفرد أصابعه وأشار إليها بعد أن وقف على أخمص أصابع قدميه يقدّم لها ما تستحق من تحية وتقدير، وعندما تناولها وجد أنها (تتميز بشمائل إنسانية كريمة، فلم يحاول تمزيق ما تتدثر به من تلك الشمائل، وأيضاً فإنه لم يحاول أن يصعد بها إلى ذروة الكمال بسلّم علم النفس الملتوي الدرجات، بل ظل حفيّاً بها على طريقة الكماليين من علماء الأخلاق. وبذلك احتفظ للأمة

---

(١) سامح كريم ـ إسلاميات ـ ص ١٣٥.

العربية بشخصيتها المثالية، ولم يعبث بها أي عبث، بل لقد سوّاها في صور حيّة ناطقة)[1].

ولكن يؤخذ على العقّاد في العبقريات مآخذ عديدة، ففي تناوله للشخصية نجده لا يطرقها طَرْق السيرة المعتادة، ولكنه ينزوي في جانب من العبقرية ويسترسل في تعليله وتفسيره واعتماده في ذلك على انتقاء النصوص والروايات التي تخدم رأيه، في حين تناوله لجوانب محددة في حياة العبقري، وهذه المعالجة منه أوصلته إلى تحديد بارز المعالم للفصول مما يقيم بينها سدوداً شاهقة تنعكس على حياة الشخص فتجعل منه نتفاً متفرقة لا تصلح بالتالي لإقامة سيرة مترابطة تنمو فيها مشاعر ومدركات الفرد من خلال الحوادث والتجارب المستفادة في حياته، وإذا حدث هذا النمو فإنما يحدث طفرة دون إيضاح ملابسات الظروف وتأثيرها عليه وتبيين نوعية ومقدار هذا النمو، (وهكذا شأن العبقريات، فهي تقوم على الحذف والاختيار، فليس ما في العبقريات هو كل الروايات والأخبار التاريخية عن حياة العباقرة، ولكن ما فيها من سرد أو خبر هو ما يؤكد وجهة نظر العقّاد المسبقة عن العبقري الذي يتناوله)[2].

وربما جنى المنهج النفسي على الدراسة وعلى التاريخ حتى ليندك الشاهد التاريخي أمام التعليل النفسي للفرد، والعقّاد في هذا الموقف قد (أخضع وقائع التاريخ للتفسير النفسي إخضاعاً أوشك أن يعصف بالتاريخ أحياناً)[3].

ولا بد من تحديد الفرق بين انتقاء الروايات، وعدم التوثّق من صحة تلك الروايات، فواجب الباحث أن يتريث ويمعن النظر حتى لا يصدر

---

(١) د. شوقي ضيف ـ مع العقّاد ـ ص ٨٥.

(٢) د. ماهر حسن فهمي ـ السيرة تاريخ وفن ـ ص ١٨١.

(٣) كمال النجمي ـ عشرون سنة بعد العقّاد ـ الهلال عدد ٤ إبريل ١٩٨٤ ص ٨.

الأحكام جزافاً كما يحلو لمن لم تكتمل أدواته، والعقّاد بحكم حاسيّة وضعه بين كتّاب عصره وتربص أعدائه المستمر به، ومن ناحية ما جُبِل عليه عقله من البحث الدائب عن الاقتناع والاطمئنان، لا يحبس نفسه على رواية دون غيرها، ولكن يسبُر بطون المصادر والمراجع في هذا الشأن أو ذاك حتى يهدأ لظى نفسه المشتاقة إلى المعرفة بل إلى المزيد من المعرفة، ويذكر عامر العقّاد (أن طالباً بكلية الآداب أرسل رسالة يسأل فيها عن مقعد بالقلعة جدّده السلطان «قنصوه الغوري» فراح العقّاد يبحث لمدة يومين في المراجع التي تخصّ المماليك في مكتبته وذلك ليجيب الطالب إجابة وافية، وكان بإمكانه اعتبار تلك الرسالة لم تصل إليه، ولا داعي لإرهاق نفسه في البحث وقد كان في أُخريات أيامه)[1]، ومثل هذا كثير في حياة العقّاد الباحث، ويحدّثنا عن نفسه قائلاً: (كلما راجعنا حوادث الحاضر والماضي ثبت لنا ثبوتاً قاطعاً أن التاريخ لا يكتب من نسخة واحدة وأننا إذا أردنا أن نصل إلى الحقيقة في حادثة كبيرة أو صغيرة كان علينا أن نقرأ تاريخها من صديق ومن عدو، ومن محايد ومن مستقل لا يبالي الخصومة والحياد، ومن مؤرّخ نزيه يحسن الفهم والتعقيب على مختلف الروايات ثم نغبط أنفسنا بعد ذلك أن وصلنا إلى الحقيقة بغير تحريف أو التواء)[2].

وأبرز الجوانب في منهج العقّاد الجانب النظري الذي يقوم بإعطاء النظريات الكمالية المتسامية في الشخصية بحسب اعتبارات تشهد لها بذلك من واقع حالها لا مما تؤول إليه حين الدراسة والبحث، وهذا (موقف العقّاد في «العبقريات» فإن أشخاصه في حقيقتهم إنما يعرفون بهذا الوضع الطبيعي الذي لا يخلطهم بالناس ليميزهم منهم، ويحكم لهم بالعظمة من أجلِ هذا الموقف نفسه أيضاً، ولكنهم، حين يتحدث العقّاد عنهم يبتعدون كثيراً فإذا

---

(١) عامر العقّاد ـ لمحات من حياة العقّاد المجهولة ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٦٨ ص ٣٤٨.

(٢) عباس محمود العقّاد ـ يوميات جـ ٣ ـ دار الشعب ـ القاهرة ١٩٧٠ ص ٣.

هم صنف آخر من البشر)[1].

وحين عالج العقّاد العبقريات الإسلامية ـ وهو المسلم ـ قد أوقع نفسه في حيرة لا يستطيع معها أن يشهر كل ما لديه من سلاح في معاركه الترجمية هذه، والنقد هو من أمضى الأسلحة عنده، وبه يُعرَف العقّاد، ولا شك أن الحساسية الخاصة نحو تلك الشخصيات هي التي حشرته في هذه الزاوية، وهنا يقول إحسان عباس: (وقد حدّ العقّاد من حريته في الكتابة ثلاث مرات، مرة حين افترض القداسة فيمن يترجم لهم، وحاول أن يبرر ما يحسبه الناس خطأً، ومرة أخرى حين اختار أن يتحدث عن العباقرة لا عن الناس العاديين، وثالثة حين اختار للكتابة شخصيات، لا يملك الشواهد الدقيقة عنها، فإذا وجدها، وجد الاضطراب الكثير، ونجم عن هذا كله أنه لم يكتب سيرة، وإنما كتب فصولاً بعضها يتميز بالنظر الدقيق النافذ، وبعضها يعتمد على قوة الذكاء في الفحص والتبرير، كما هي الحال في كتابيه «عبقرية محمد» و«عبقرية عمر» ولكن العاطفة الدينية قد حصرته في دائرة ضيقة، فليس هو العقّاد الناقد الطليق)[2].

والعقّاد حينما يجلّ هذه الشخصيات العظيمة لا يفعل أكثر من كونه قد أحسن فهمها وعلم مقاصدها فإذا هي تستحق ما هي فيه من تكريم وتبجيل، وليس من المعقول مطلقاً أن يسيء الإنسان ليقال بأنه التزم المنهج العلمي، والعقّاد يعترف بإعجابه منذ بداية الطريق، ولا يشعر بأدنى حرج أو بأقل غضاضة في دفاعه حين يشعر بالحق وبالمثال، ويستميت حتى لا يحطم الجاهلون هذا المصباح فتمسي الإنسانية في دنيا مظلمة حالكة، وقد ردّ العقّاد في مقدمة عبقرية الصدّيق على أحمد أمين الذي قال: (بأن العظيم مهما عظم له خطآت)[3]، فكان أن ردّ عليه وأوضح أنه من الواجب (علينا أن

---

(١) د. إحسان عباس ـ فن السيرة ـ ص ٦٣.

(٢) نفس المرجع ص ٦٣.

(٣) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ٢٤٨.

نوفي العظماء حقهم من التوقير، وأن نصوّرهم كما خلقهم الله، ثم لا علينا أن نرفع الصورة حيث شئنا بعد الصدق في التصوير)[1].

وهذا الابتعاد المزعوم عن الواقع إنما هو وهم تناقلته الأقلام فصار بحكم الحقيقة المتداولة ولكن لا سند له من الواقع.

أما ما يُثار من زعم بشُحّة المصادر والروايات عن تلك الشخصيات، فإذا صدق هذا القول عليها فإنه يصدق على غيرها، ولولاه لما كتبت سيرة، ولما ترجم لأحد، وهذا مقياس يشفعه المنطق حتى وإن كان مقلوباً.

وغضّ الطرف عن ذلك الحشد الهائل من الأدلة والبراهين ونقد الأقوال وتمحيص الروايات حتى تستقيم مع استواء الحق، لا يعدّ في ميزان النقد، فلا عجب أن يتساءل، فما النقد إذاً؟

ومن النقاد مَن يسحب قاعدة ما على كل شيء ويريد تطبيقها على كل المختلفات دون أن تتعثر، كمَن يريد أن يزن القطن بميزان الذهب أو العكس، ويرى أن «الزيادة كالنقصان»، فلا نفع منهما، وقد تصدّق حينما يرى آثار التخمة لا تتخلف بالسوء عن آثار الجوع فكلاهما نتيجتها الهلاك ويسوغ بذلك المعنى ولكنه بمراد مغلوط، فيرميه اتهاماً لموسوعية العقّاد واتّساع ثقافته بأن من (العيوب العامة التي تؤخذ هي عيوب مَلَكاته، فاتساع الثقافة يدفعها إلى الإقحام حيث لا ينبغي، والتركيب قد لا تتوافر لعناصر الصلابة اللازمة للأمة البناء، وروح المقاتلة قد تسوق إلى الإسراف، وسهولة اللفظ قد تقتل المعنى)[2].

وأخيراً فإن العقّاد وجد فيما طرح من عبقريات توافقاً استمدّه من عقله وامتاحه من نفسه، فهي البطولة التي تجد لها في النفس كل ترحيب وتهليل،

---

(١) نفس المصدر ص ٢٤٨.

(٢) د. محمد مندور ـ في الأدب والنقد ـ ص ١٠١.

ووجد ما يبررها في ذلك المنهج النفسي فاستراح له استراحة لا يتطاول إليها مَن كانت بضاعته العلمية مزجاة، لأنها على أساس من العلم قامت، وبشُحنة من الشعور تعلو، فنفث العقّاد شُحنة النفس فأتحفت وسحرت لأنها من أصدق المنابع تدفقت.

جـ ـ تحليل التراجم الإسلامية

لقد استطاع العقّاد أن يقدّم للقارىء في كل ملّة ودين من خلال العبقريات الصورة الواضحة الناصعة للشخصية الإسلامية، في أسلوب عصري، يجمع صاحبه بين التمكّن الواسع من التراث، وبين العلوم العصرية، والثقافة العالمية، واستفاد من تلك الموهبة الفذّة التي منحها الله إياه، وتمكن من توظيف كل هذه المعارف والقدرات لتقديم تلك الشخصيات في قالب عصري فريد، ويتّضح من خلالها مدى الجهد المبذول فيها خدمة للثقافة والفكر العربي والمسلم، وخدمة للمعاني الإنسانية النبيلة، وتسهيلاً للقارىء الذي ينشد الرفعة والسمو.

والعقّاد في العبقريات لم يكن يخبط في متاهه، بل لقد حدد هدفه من أول الطريق والداعي الذي دفعه للكتابة والذي يتلخص في الإشادة بالعظمة الإنسانية التي ستظل دائماً المنارة الهادية لأفواج البشر مع مرور السنين والأجيال و(إيتاء العظمة حقها لازم في كل آونة وبين كل قبيل، ولكنه في هذا الزمن وفي عالمنا هذا ألزم منه في أزمنة أخرى لسببين متقاربين لا لسبب واحد، أحدهما أن العالم اليوم أحوج ما كان إلى المصلحين النافعين لشعوبهم وللشعوب كافة، ولن يتاح لمصلِح أن يهدي قومه وهو مغموط الحق معرّض للجفوة والكنود، والسبب الآخر أن الناس قد اجترأوا على العظمة في زماننا)[1].

وكان مراد العقّاد إنصاف هؤلاء الشوامخ، مبرزاً سماتهم الرفيعة السامية التي شعّت من نفوسهم لتضيء دنيا الناس، ومعرفة تلك النفوس العظيمة فكان أن كتب (هذه التراجم لإرضاء الشغف النفسي بالوقوف على كل سر، والإحاطة بخفايا الوجود، ولا سيما خفايا النفس الإنسانية التي هي قبلة

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ١٢٤.

الإنسان، وغاية ما يشغله ويستجيش عطفه وتفكيره، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كتب تراجم العظماء لإنصافهم وتقديرهم وإعطائهم حقهم من جزاء التبجيل والإعجاب، ثم كتبها من جهة غير هذه وتلك ليستحثّ المقتدين بهم على ترسّم خطواتهم والتطلّع إلى مراتبهم)[١].

لقد رأى العقّاد أن العصر أفنى مزايا الشخصية الإنسانية، ولم يتح الفرصة لظهور الروح الخالد في الذين امتازوا بالعبقرية كي يكونوا منارا للأجيال التي تعيش معهم أو تأتي بعدهم، ويوضح كيف ضاعت الشخصية الإنسانية في هذا الزمن، فيرى أن التخصّص في ناحية من نواحي المعرفة والانحصار فيها، وكذلك الكثرة العددية وقد امتاز بهما عصرنا، كانا هما السبب في إفناء مزايا الإنسان.

والكثرة العددية أتاهت الشخصية الإنسانية في بحرها الزاخر، وكان هـذا جـوراً فـوق الجـور الـذي ابتليت بـه من داء التخصّص والانحصـار، حيث (أغرى أناساً من صغار النفوس بإنكار الحقوق الخاصة، حقوق العلية النادرين الذين ينصفهم التميز، وتظلمهم المساواة، وقد جار هذا الفهم الخاطىء للمساواة على حقوق العظماء السابقين، كما جار على حقوق العظماء من الأحياء المعاصرين)[٢].

علاوة على أن هناك دوافع متعددة جمعتها ظروف العصر الذي نعيش فيه، والتي امتدت جذورها إلى القـرن الثامن عشـر، نتيجة للتـطورات الاجتماعية والانقلاب الصناعي الذي حدث منذ ذلك الحين، هذه التطورات أدّت إلى عدم الثقة في القيم التي كانت تتخذ ستاراً يختفي وراءه المدّعون والاستغلاليون والانتهازيون لتحقيق مآرب خبيئة في نفوسهم، فقام العقّاد بتكثيف جهوده للرد عليهم فإذا به يرى نفسه (أمام خصوم ينبغي أن يقتنعوا

---

(١) سامح كريم ـ ماذا يبقى من العقّاد ـ ص ١٣٥.
(٢) رِفعت فوزي عبد المطلب ـ عبقريات العقّاد ـ ص ١٢٤.

بالكثير من الأدلة، ويقتنع من ورائهم أولئك الذين ينساقون وراء كل طريف ويجرون وراء كل مستحدَث، وموقفه مدافع «وردّ اعتبار» الذين ظلمهم العصر بملابساته وجحد فضلهم، وأنكرهم، ولذا يتلو الحجة بالحجة.

ومع هذا الانفعال لم يحد عن الحق، ولم يلقِ دعوى من غير برهان، بل أيّد كل ما قاله بشواهد من التاريخ، وبرهن على كل صورة صوّر بها عظمة الشخصية التي كتب عنها، والأولى أن نسمّي هذه النزعة وهذا المسلك «تأكيداً» لا انفعالاً، فهذا هو الذي يدلّ تمام الدلالة على أسلوبه الذي كتب به العبقريات)[1].

ولقد اتجه العقّاد في كتابته عن العباقرة والعظماء متجاوزاً بعض المآخذ والهنات التي يجوز على كل إنسان الوقوع فيها، ويبرر أحد الدارسين ذلك بقوله: (إن النزعة الغالبة على العقّاد، أن يقبل ماخذ العظماء، بل غيرهم بالعطف والغفران إذا كانت أخطاء لا خطايا، أو خطايا عقول لا خطايا قلوب، وتُقاس عنده الأعمال بالنيّات وبواعثها في نفس صاحبها قبل أن تُقاس بآثارها ومظاهرها)[2].

وقد يُثار سؤال في هذا الموضوع حول الكشف عن أخطاء العظماء وعيوبهم، وهل يعتبر ذلك نوعاً من الإساءة إليهم أو إلى نظرة الناس لهم؟

والإنسان لا تتحدد قيمته في ميدان البطولة أو العبقرية بأنه كامل لا يعرف الخطأ أو بأنه خالٍ من العيوب الإنسانية المعهودة في بني البشر، فذلك فيه إخراج للبطل أو العبقري من نطاق بشريته التي تحويه، وهو أمر يجعل من البطل نموذجاً مستحيلاً لا يستطيع البشر أن يجدوا فيه قدوة من أيّ نوع، والحقيقة أن البطل ليس هو الكائن الذي يعتمد على قوى غير إنسانية بل هو

---

(١) نفس المرجع ص ١٠.
(٢) محمد خليفة التونسي ـ العقّاد دراسة وتحيّة ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ ص ١٨٣.

إنسان ارتقت قدراته وارتفعت، واستطاع أن يستغل هذه القدرات أحسن استغلال في تحقيق أهداف كبيرة سامية أما (النظرة المثالية للبطولة والعبقرية، فإنما هي تحنيط للإنسان وتجميد لحركة حياته، وللعناصر التي تتكوّن منها هذه الحياة)[1].

والعقّاد يتناول هذه الشخصيات العظيمة منسقاً لملامحها البارزة في كل صورة، نافخاً فيها من روحه الإبداعية فيُحيِها في نفوس قرّائه، حتى يعاطفوا العظمة في العظيم فيجدوا في أنفسهم آثار فضل كفضلها ولذا (يغلب على التراجم أنها لا تؤدي أبرز ملامح العظمة في نفس صاحبها وأعماله فحسب، بل تنفذ بنا إلى محور شخصيته الذي تدور عليه شمائله وأعماله وأقواله، وتميّز ملامح أشباهه في طراز عظمته)[2].

هذا الفن الذي طرقه العقّاد ليظهر بوساطته صورة هؤلاء الخالدين، إنما هو فن سامق، (ويذهب مؤرّخو الأدب إلى اعتبار هذا الفن من أقوى الفنون الأدبية وأعظمها، وأنه لا يقدر على كتابته إلا الموهوبون ممّن زوّدتهم الطبيعة بذوق على الاختيار، وصبر على الاطّلاع، وقدرة عظيمة على النزاهة في الحكم وقلب كبير يتفهم الأخطاء، ويرحم العيوب، وملاحظة تخترق الحجب، وذكاء كالشعاع، ومهارة فائقة في تجميع الخيوط، وتحريكها ونسجها في اتّساق ونظام ودقة، ولا تجافي الروح الأدبية الشفّافة دون أن تغلو في مديح أو تتورط في هجاء).

---

(١) رجاء النقّاش ـ عباس العقّاد بين اليمين واليسار ـ ص ٢١٧.
(٢) محمد خليفة التونسي ـ العقّاد دراسة وتحية ـ ص ٣٦.
(٣) سامح كريم ـ ماذا يبقى من العقّاد ـ ص ١٣٠ ـ ١٣١.

٢ ـ تحليل تطبيقي للتراجم

أ ـ عبقرية محمد (ﷺ)

عندما أمسك العقّاد القلم ليكتب عن «محمد» ﷺ، كان يقصد من وراء ذلك الرد المفحم، والقول المسكت على أدعياء العلم ومتشدقي الثقافة الذين لا يعرفون لها مكاناً إلا في ذواتهم البائسة، والآخرون منها خِواء، وآخرون امتلأت نفوسهم بحقد دفين لا يجدون له من مبرر إلا أنه شهوة عارمة من البغض، رائدهم الجهل والحمق، ولا يركنون للعلم فيما يلغطون، نثروا كنانتهم المسمومة من أجيال بعيدة يريدون إصابة الإسلام بمقتل، فرأوا درّته الناصعة في شخص رسوله فسدّدوا سهام نفوسهم الملتوية، ولكن الطيش كان جزاءها، وبعضها ارتدّ على راميه ليصيبه ومن سهامهم التي ارتدّت على نحورهم، ثناء كثير من عقلائهم على نبي الإسلام حين أبصروا حُسْن المسلَك وسلامة الطويّة في تلك الشخصية الكاملة الاستواء، ولذلك قام العقّاد (بتبرئة المقام المحمدي من تلك الأقاويل التي يلغط بها الأغرار والجهلاء عن حذلقة أو سوء نيّة)[1].

ولقد انصبّ الاتهام على شخصية الرسول من جهة موقفه ﷺ من الحرب، وأن الإسلام اتخذ من الحرب مبدأً لنشر دعوته عنوة، يدخل بها

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات ـ ص ١٢٣.

الناس قسراً وقهراً، وأخذ العقّاد يبيّن بحججه الدامغة أن الرسول ما كان يحارب إلا دفاعاً عن الحق، وإعلاء راية التوحيد، وليس لأي هدف آخر، وكان يراعي فيها كل المبادىء والقيم التي التزمها الإسلام وجعلها قانوناً لأتباعه بأن لا يعتدوا.

كما أن العقّاد استعرض الحياة الزوجية للرسول عليه السلام، وأسهب فيها القول، فنراه يفسح الصفحات الطِوال في الردّ على المغرضين، مما جعله في أحيان كثيرة يبتعد عن محور البحث حول الشخصية وقد كان شغله الشاغل كشف الحقائق أمام هؤلاء الجهلاء وإخراس المتطاولين.

ولذا فإن هذين الفصلين ـ الحرب والزواج ـ واللذين تناول فيهما عبقرية الرسول العسكرية، والرسول الزوج هما من أطول فصول هذا العرض في الكتاب.

لقد آمن العقّاد بإظهار العظمة الإنسانية في شخص الرسول عليه السلام، فأظهر هذه العظمة والمقدرة مع حياة الرسول بعقلانية لا تعرف الميل أو الجنوح، وبفكر فهم كيف يتناول وكيف يحلّل، تناول حياة الرسول منذ المولد.. والداعي والمواجه لأعداء الدعوة التي كلِّف بها، فكانت عبقرية محمد العسكرية، ثم السياسية، فالإدارية، عارضاً خلال تلك الفصول لأهم ما تميزت به هذه الشخصية من صفات جليلة وخصال حميدة، وجرأة في الحق، ثم يصوّر الرسول الكريم في بيته كزوج وأب ومع الصحابة كصديق، وفي الحقيقة فإن هذا العرض الذي قام به العقّاد قد أوفى فيه العطاء، بأسلوبه المتميّز.

ولا شك أن تناول العقّاد لهذه الشخصية الكريمة كان جديداً في عرضه وتحليله، ويصف العقّاد «عبقرية محمد» مبيّناً أنها (ليست سيرة نبوية جديدة تضاف إلى السِيَر العربية والإفرنجية التي حفلت بها المكتبة المحمدية حتى

الآن، وإننا لم نقصد وقائع السيرة لذاتها في هذه الصفحات، على اعتقادنا أن المجال متّسع لعشرات من الأسفار في هذا الموضوع وليس الكتاب شرحاً للإسلام أو لبعض أحكامه، أو دفاعاً عنه أو مجادلة لخصومه، فهذه أغراض مستوفاة في مواطن شتى، يكتب فيها مَن هم ذووها ولهم دراية بها وقدرة عليها، إنما الكتاب تقدير لعبقرية محمد بالمقدار الذي يدين به كل إنسان ولا يدين به المسلم وكفى بالحق الذي يبثّ له الحب في قلب كل إنسان، وليس في قلب مسلم وكفى فمحمد هنا عظيم لأنه قدوة المقتدين في المناقب، التي يتمناها المخلصون لجميع الناس، عظيم لأنه على خلق عظيم)[1].

ولقد هدف العقّاد من طرحه هذا أن يعطي العظيم حقه من الاهتمام، في وقت تعرّض فيه أولئك للامتهان بعد نسيان، وقام بصقل تلك الصفات بعد أن ران عليها الغمط والإنكار ردحاً من الزمن. وكان دافعه كذلك من وراء هذا الأمر هو دفع المصلحين والنابغين لتقديم الهداية والرشاد وكل ما يكفل السعادة للإنسان أينما كان، لأنه بضياعهم تضيع القيم في الحياة ويبرأ الناس من تقديم الخير، ما دام جزاؤهم الجحود والإنكار، ولا يجوز أن تلهينا الحياة بزخارفها وبريقها لنسيان كل ما قدّمه السابقون. فلولا القطر ما هطل الغيث، والحياة اللاحقة مدينةلسابقتها، وما إنجاز الحاضر إلا تراكمات الأجيال قبله، والرجال العظماء هم أُسس هذا الإنجاز في حياة الناس مادياً كان أو متلبساً بالروح، ولم يأت العصر الحديث بجديد لم يكن له من القديم عرق يغذيه وليس هذا الجديد ناسخاً (للقديم في كل شيء، حتى في مَلَكات النفوس والأذهان وهي مَزيّة خالدة لا ينسخ فيها الجديد القديم، هذه الآفة تهبط بالخلق الإنساني إلى الحضيض، وتهبط بالرجاء في إصلاح العيوب الخلقية والنفسية إلى ما دون الحضيض، لهذا كان تقدير محمد بالقياس الذي يفهمه المعاصرون ويتساوى في إقراره المسلمون وغير المسلمين نافعاً في هذا

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات ـ ص ١٢٤

الزمن الذي التوت فيه مقاييس التقدير)[1].

لقد تمكنت فكرة العظمة من العقّاد، فتأمل في تصويرها وتقديمها تقديراً لصاحبها وإجلالاً له، واحتراماً للمسلم وللإنسان كيفما كان، فالمسلم له أن يقدّر محمداً ﷺ مرتين (مرة بحكم دينه الذي لا يشاركه فيه غيره، ومرة بحكم الشمائل الإنسانية التي يشترك فيها جميع الناس)[2].

ولقد استعرض العقّاد عبقرية محمد عليه السلام في مجالات شتى ونواحي متعددة، بادئاً بعرض مقدمات مولد الرسول ﷺ، عارضاً لهذه المقدمات من خلال البيئة والأحداث ذات العلاقة بالحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية، مبيّناً فساد العبادات المتمثلة بالأصنام وإرضائها، والاعتقاد بالعرّافين والمشعوذين، ومن خلال فساد المجتمع أخلاقياً بيَّنَ الجوانب الاجتماعية، ثم عرج على الجانب الاقتصادي وقد خلص منه إلى ذكر (مدينة واحدة تجتمع فيها ثروة الجزيرة، وعصبة واحدة من سادة القوم تجتمع في أيديها ثروة المدينة، حالة لا استقرار فيها، فمن هنا الترف، والطمع، والخمر، والقمار، والمتعة، وتسخير الأقوياء للضعفاء، ومن هنا الفاقة، والحسرة والشك في صلاح الأمور)[3].

والعقّاد يعطي الصورة الواضحة للعصر، ويجسد مدى الظمأ الذي كانت تحسّ به الإنسانية حينذاك، وهو بعرضه لهذه الصورة الملتاعة يريد من قارئه أن يصرخ منادياً على منقذ ينتشل هذه الأمة والإنسانية من ذلك التردّي، في ذلك العالم الذي (فقد العقيدة كما فقد النظام)[4].

هذا العالم الماخر في عباب التيه والضياع، لا يفتقد إلى عبقري في الاقتصاد لينقله من حالة كساده وبواره، ولا إلى عبقري في السياسة يبصره

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٤.
(٢) نفس المصدر ص ١٢٥.
(٣) نفس المصدر ص ١٢٧
(٤) نفس المصدر ص ١٢٦.

بحقيقة وضعه بين أُمم شرِهة كانت تستعبده ولا إلى عبقرية عسكرية تكلّله بالنصر والغار، ولا إلى عبقرية اجتماعية تصلح له أمره، بل هو محتاج إلى عبقرية شاملة تمدّ أطرافها في كل صقع حتى يضع الإنسان على أكمل ما يكون، ومهما تجلّت صفات الحُسْن في شيء فإن معيبة واحدة تطمس كل حُسْن بعد ذلك، فالعصر إذن يحتاج إلى نبي، ونبي بشريعة، فكان محمد هو ذلك المنتظر لإنقاذ البشرية، وكان الإسلام هو جادة النجاة للإنسان، فكانت الدنيا على موعد معه فالعالم (يتطلع إلى نبي وأمة تتطلع إلى نبي، وقبيلة وبيت وأبوان أصلح ما يكون لإنجاب ذلك النبي)[1].

وهذا النبي لم يكن غافلاً ولا جاهلاً ولكنه خَبِر الحياة وعركها، وقام بتكاليف نفسه وهو شاب يافع، وعرف الناس، فهو (خبير بكل ما يختبره العرب من ضروب العيش في البادية والحاضرة تربى في الصحراء وألِفَ المدينة ورعى القطعان واشتغل بالتجارة، وشهد الحروب والأحلاف، واقترب من السراة، ولم يبتعد من الفقراء، فهو خلاصة الكفاية العربية في خير ما تكون عليه الكفاية العربية. وهو على صلة بالدنيا التي أحاطت بقومه، فلا هو يجهلها فيغفل عنها، ولا هو يغامسها كل المغامسة فيغرق في لجّتها، أصلح رجل من أصلح بيت في أصلح زمان لرسالة النجاة، على غير علم من الدنيا التي ترقبها)[2].

ويوضّح العقّاد أن دعوة الإسلام احتاجت إليها البشرية، ومهدت لها الحوادث وقام بها داعٍ تهيأ لها بعناية ربه ثم بموافقة أحواله وصفاته (فلا حاجة بها إلى خارقة ينكرُها العقل أو إلى علّة عوجاء يلتوي بها ذوو الأهواء، فهي أوضح شيء فهماً لمن أحب أن يفهم، وهي أقوم شيء سبيلاً لمن استقام)[3].

(١) نفس المصدر ص ١٢٩.
(٢) نفس المصدر ص ١٣٠.
(٣) نفس المصدر ص ١٣٨.

والعقّاد من الذين تأثروا كثيراً بمدرسة محمد عبده، فهو لا يملّ من الثناء عليه، وكان لا يذكر اسمه إلا بتقديمه بالأستاذ الإمام، ومحمد عبده من المنكرين للمعجزات حتى على الأنبياء أنفسهم فهو حينما ذكر الحجارة التي قذفتها الطير الأبابيل على جيش أبرهة الحبشي. يرجعها إلى أنها حجارة مجدورة التقطها الطير وهوى بها على أولئك الغزاة فأفنتهم بمرض الجدري، وعلى هذا النمط يسوغ المعجزات ويفسرها، والعقّاد يجاريه في ذلك فينكر على الذين يدّعون بأن مولد الرسول عليه السلام شهد معجزات خارقة ويبيّن أن (الذين سمعوا بالدعوة، وأصاخوا إلى الرسالة بعد البشائر بأربعين سنة، لم يشهدوا بشارة واحدة منها، ولم يحتاجوا إلى شهودها ليؤمنوا بصدق ما سمعوه واحتاجوا إليه، وقد ولد مع النبي عليه السلام أطفال كثيرون في مشارق الأرض ومغاربها، فإذا جاز للمصدّق أن ينسبها إلى مولده، جاز للمكابر أن ينسبها إلى مولد غيره، ولم تفصل الحوادث بالحق بين المصدقين والمكابرين إلا بعد عشرات السنين، يوم تأتي الدعوة بالآيات والبراهين غنية عن شهادة الشاهدين وإنكار المنكرين)[1].

وهي فكرة شاعت في عصر العقّاد ـ وقد انتهجها كثيرون من أمثال هيكل وغيره، وهي من شواهد التأثر بالفكر الغربي الحديث الذي صبغ الفكر العربي بتلك المرحلة بصبغته البارزة.

ويؤكد العقّاد على اقتناعه متسائلاً: (ماذا من أساطير المخترعين للأساطير أعجب من هذا الواقع ومن هذا التوفيق؟ علامات الرسالة الصادقة **هي عقيدة تحتاج إليها الأمة، وهي أسباب تتمهد لظهورها، وهي رجل يضطلع بأمانتها في أوانها)**[2].

---

(١) نفس المصدر ص ١٣١.

(٢) نفس المصدر ص ١٣٠.

ويرى المعجزة إنما تحققت حين اجتمعت (علامة الكون وعلامة التاريخ، قالت حوادث الكون: لقد كانت الدنيا في حاجة إلى رسالة، وقالت حقائق التاريخ: لقد كان محمد هو صاحب تلك الرسالة ولا كلمة لقائل بعد علامة الكون وعلامة التاريخ)[١].

هذه الشخصية ـ في نظر العقّاد ـ استطاعت أن تحلب كل الإعجاب لها بقدراتها الذاتية وبصفاتها التي نسجت من أفعالها وأقوالها، حتى افتتن المسلمون بها وانبهروا بمواهبها، ولقد اعتبر العقّاد ذلك هو السبب الأهم لدخول الناس في الإسلام، وجعله مقدّماً على اطمئنان الناس للإسلام كدين يكفل لهم الحرية من كل رقٍّ في الحياة، ولكن الحقيقة التي لا بد من ذكرها أن المسلمين بالرغم من إعجابهم الشديد (بالرسول، وحبهم له دون حدود، لأن بناء الرسول أهلٌ للإعجاب والحب، ولكن نخالف الحقيقة حينما نقصر دخول الجاهليين إلى الإسلام على هذا الدافع فقد آمنوا بالإسلام إعجاباً بالرسول من جهة وإيماناً بقيمه لاستوائها في نفوسهم وانسجامها مع فطرتهم من جهة ثانية.

فلو اقتصر دخول المسلمين في الإسلام على إعجابهم بشخص الرسول، وحبهم له، لانتهت الدعوة الإسلامية بوفاة الرسول ﷺ أو بغير وفاته ريثما يزول سحر الافتتان، ولكن الدعوة الإسلامية استمرت قروناً طويلة، وما ذلك إلا لملاءمة الإسلام للفطرة البشرية التي انجذبت إليه في زمن الرسول، ثم استمر الانجذاب في الأزمان التالية)[٢].

وقد وازن العقّاد بين الإسلام واليهودية من حيث المعجزات، كيف أن بني إسرائيل كانوا يُحجمون في الاستجابة لدعـوة أنبيائهم ويتباطأون انتظاراً لخارقة، ويكفرون عند انتهائها، فتنطفىء نفوسهم بعد ضيائها ولذلك عندما

---

(١) نفس المصدر ص ١٣١.
(٢) غازي التوبة ـ الفكر الإسلامي المعاصر ـ دراسة وتقويم ـ الطبعة الأولى ١٩٦٩ ص ٢٤٢.

لجأت اليهودية للخوارق كانت قد اتبعت الصواب في أولئك الغِلاظ، وقد سلك الإسلام طريق الصواب حينما جعل معجزته في قرآنه، الذي لا يعرف الانطفاء ويزداد بريقا كلما انطوى الزمان، ومسلك النبوّة معجزة في الخلق لا تطاول، ولهذا فهو يجعل من خلق محمد عليه السلام، معجزة تتضاءل عندها كل المعجزات والخوارق، ويجعل منها سنداً واقعياً يعينه على إرساء قواعد علمية للبحث المطروق، فيسترسل في تحليل صفات النبي عليه السلام وتعليلها بحسب ما بين يديه من علوم ومعارف عصرية، ورأى فيها تناسقاً عجيباً مع رسالة محمد عليه السلام من حيث أنها جاءت لتحرير العقل والنفس والروح من ربقة التقليد والوثنية، وهو بهذا العمل يلتقي مع «هيكل» الذي يرى أن (يقظة العقل والمنطق السليمة قد نبهت الناس إلى أن الخوارق لا تنهض بذاتها دليلاً عقلياً على شيء، وقد كتب الله في سنّته أن يكون منطق العقل تاج هذه الحياة الإنسانية، على ألاّ يكون منطقاً جافّاً من العاطفة والروح)[1].

وهكذا اتخذت شخصية الرسول عليه السلام كدليل لا يحتاج بعده إلى دليل لإقامة الحجة على صدق رسالتـه، وعمد العقّـاد في دراستها إلى الحوادث الصغيرة يستنبط منها بنظره الثاقب جلائل الأخلاق، ويستغرق أبعاد الحادثة محلِّلاً، ومدقِّقاً حتى يصل إلى النوازِع النفسية العامرة فيها، ولقد أرشده ذلك المسلك، إلى التأمل الدقيق جداً في الصفات ليميزها حتى تندرج كل واحدة ضمن حقيقتها وواقعها ولكيٍ تكون بحرز من الالتباس مع قرائن لها وِأشباه، تغيب على الحصيف أحياناً، ولكن العقّاد بمقدرته الفائقة (ميّز بين مَن يستحق العظمة أو مَن يمكن أن نسمّيهم عباقرة، وبين مَن يستحق الامتياز فحسب، ولا تلحقه صفة العبقرية)[2].

---

(١) محمد حسين هيكل ـ حياة محمد ـ دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة عشرة ص ٣٦.
(٢) حمد بن نايف الشمري ـ العقّاد وتراثه الإسلامي ـ مطبعة التقدم ـ القاهرة ص ٧٣.

ونرى ميزة النقد والتحليل المتأصلة في العقّاد بارزة للعيان دائماً، ولعل بروزها في العبقريات من الوضوح بمكان بحيث لا يمكن إغفاله ولو للحظة خاطفة، فهو دائب التحليل والتعليل والاستنتاج والأخذ والرد على الخصوم وعلى غيرهم من مثل الصديق الجاهل، ولذلك فهو لا يسرد الحوادث والوقائع سرد القاصّ وكفى، بل يمحصها ويرمقها بنظرة ثاقبة إلى أبعادها ويناقشها، ثم يزنها بميزان عقله وثقافته حتى يصل إلى حكم يشتمل على الاقتناع بمقياس من العلم والمنطق والنحيزة السليمة والفطرة الصائبة.

ولم ينهج العقّاد نهج كتّاب السِيَر على نحو ما ألِفه الناس من بدء بالمولد وانتهاء بالممات، ولا تاريخاً على نحو ما تحويه أسفار التاريخ ومدوناتها، وإنما هي صور وملامح تتقارب لترسم أصدق صورة لتلك الشخصية، وما زاد عن ذلك فلا قيمة له إلا من حيث أنه هامش لا ينتقص من صلب الموضوع شيئاً، «فعبقرية محمد» عليه السلام (عنوان يؤدي معناه في حدوده المقصودة ولا يتعداها فليس الكتاب سيرة نبوية جديدة تضاف إلى السِيَر العربية والإفرنجية التي حفلت بها «المكتبة المحمدية» حتى الآن، لأننا لم نقصد وقائع السيرة لذاتها في هذه الصفحات)[1].

والمتأمل في عبقرية محمد عليه السلام يجد أن العقّاد قد استند إلى حقائق التاريخ لتحليل الأدب، وقدّم الشخصية من خلال سلوكها وقيمها، وأكمل ذلك بالردّ على التهم التي ألصقت بحياة الرسول الزوجية، وعرج على مكانة المرأة في الإسلام مقارنة مع مثيلاتها في الأمم الأخرى وبيّن سبق الإسلام في اعتبارها إنساناً، فالنساء شقائق الرجال ولا مزيد.

والعقّاد في هذه المعالجة لم يغفل التاريخ ولم يُنَحِّهِ جانباً، وفي تصويره لعبقرية الرسول عليه السلام، لم يجنح إلى التاريخ المحض بالوقوف على جزئيات السيرة النبوية ووقائعها التي لا تكاد تحصى، وإنما استطاع أن

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ١٢٣

يلائم بين التاريخ والفن ملائمة موفقة، تفرّد بها كتابه في سيرة الرسول، ومن هنا كانت عبقرية محمد عملاً شغل النقاد به منذ صدوره، فاتهموه بالتطاول على شخصية الرسول بعرضها على التحليل النفسي، باعتباره عليه السلام شخصاً عادياً يجوز عليه ما يجوز على البشر الآخرين، ومحمد ليس كأيّ فرد أو عظيم ممّن تنطبق على حياتهم وسلوكهم أصول علم النفس أو الحكم عليهم بمجرد الرأي، ويردّ أحد الدارسين على تلك النظرة قائلاً: (نخطىء كثيراً عندما نزن محمداً ﷺ بكفّة العبقريات البشرية الأخرى، لا لشيء، بل لاختلاف في النوع، وانعدام في الصلة، ولقد فصل العقّاد بين الجانب المادي والجانب الروحي الغيبي في شخصية الرسول، وأظهره مجرد إنسان يعمل بمواهب نامية، لكن الرسول ﷺ عاش حياته بوحي السماء، وسيّر مواهبه ومَلَكاته بغيبها، فهل الوحي زراية في حقه؟

جـرّد العقّاد الرسول من رسالة الإسلام، وقفز عنها ولم يظهر أثرها في بناء شخصيته، وما بلغ الرسول السموّ الرفيع، والدرجة العالية إلا بتوافق مَلَكاته مع رسالته، وما كان نموذجاً فريداً في تاريخ الكمال الإنساني إلا من خلال التزامه بتعاليم دعوته، ونحن لن نتمكن من فهم كمال الرسول، ولن نحيط أسرار شخصيته إلا بالإحاطة برسالته)[1].

وربما صدق الناقد في ذلك ولكن الحقيقة أن الذي وقى العقّاد من الانزلاق بهذه الهوّة، هو التقدير العظيم والإجلال الوافي والمسبق في ذهن العقّاد وروحه وقلبه حيال رسول الله ﷺ، فكان ذلك منجاة له من انحراف مقاييس علم النفس، وهكذا كان يسير في دربه على بصيرة ورشاد.

ومن خلال تقديم العقّاد للظروف التي كانت تحياها العرب والأمم من حولها والفساد الذي عمّ الأرض كل تلك كانت أسباباً ومقدمات لخروج محمد عليه السلام، ليحيي النفوس بعد موات فكان أن اجتمع في شخصه

---

(١) غاري التوبة ـ الفكر الإسلامي المعاصر ـ ص ٢٣٦.

المصلح الاجتماعي، والثائر على الأوضاع التي بلغت أقصى ما يبلغه الفساد في الأخلاق الاجتماعية والاقتصادية، فالعالم كان متداعياً، بل هو مشرف على الانحلال والتدهور الاجتماعيين، لأنه لا رقيب على تصرفات الفرد والجماعة، لا من ضمير، ولا من قوة عادلة تبسط الحق والعدل، فالجور سمة للعصر والدنيا كلها مترقبة (عالم يتطلع إلى نبي، وأمة تتطلع إلى نبي، ومدينة تتطلع إلى نبي)[1]، والدنيا بأجمعها حين تنتظر ذلك الشخص لا بد أن تتوافر فيه ما لا يمكن أن يتوافر بغيره، وهو إن توافر فإنما يتفرق بين أفراد عديدين، هذه الشخصية إذاً هي شخصية الرجل الحق، ودليل انتظار الخَلْق صادق على أحقيّة الرجل في ذلك، وهي شخصية اجتمعت لها من الظروف ما جعلتها في القمة، ولقد صوّر ذلك من خلال البيئة والعصر والوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ووصفها بما هي أهلٌ له حتى تمسك زمام الدعوة إلى الإصلاح من الداخل والخارج على السواء.

ولقد نبتت تلك الشخصية بمحاضن من النبل والشرف والأصالة لا يطعن فيها طاعن، وعاشت في اعتدال بين فقر وغنى، وترعرعت على الصبر والجلد والجرأة التي لا تعرف التخلّف في موضع أو موقع، وعاشت طفولتها بروح الرجولة المكتملة الراشدة، ويفصّل العقّاد تلك الشمائل مبيّناً أن الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، (نبيل عريق النسب. وليس بالوضيع الخامل، فيصغر قدره في أمة الأنساب والأحساب. فقير، وليس بالغني المترف فيطغيه بأس النبلاء الأغنياء، ويغلق قلبه ما يغلق القلوب من جشع القوة واليسار.

يتيم بين رحماء. فليس هو بالمدلّل الذي يقتل فيه التدليل ملكة الجدّ والإدارة والاستقلال، وليس هو بالمهجور المنبوذ الذي تقتل فيه القسوة روح

(١) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ١٢٩

الأمل وعزّة النفس وسليقة الطموح، وفضيلة العطف على الآخرين)[١]

وطال اشتياق الدنيا له وتحسبها لظهوره، فلما آن الأوان وأظهره ربه برسالته استبشرت الدنيا والكل في اشتياق إليه و(قد ظهر والمدينة مهيأة لظهوره لأنها محتاجة إليه، والدنيا مهيأة لظهوره لأنها محتاجة إليه)[٢].

والإسلام دين عقيدة وشريعة، فهي تشمل الروح كما تشمل الجسد، وهو دين ودنيا والشريعة في الإسلام تستند على العقيدة، فالأعمال بالنيّات، ولقد وعى العقّاد ذلك، ورأى أن العقائد الأخرى تخلو من ذلك، ولا تتجه إلا إلى المواعظ والنصائح ولكنها تترك «لقيصر ما لقيصر» والإسلام يأبى إلا أن يشارك في الحياة كلها، ولذا كانت دعوة الرسول لإصلاح المجتمعات بكل جوانبها، فبدأ بانتشال الناس من وهدة الكفر وصنمة الفكر فنقلهم (من عبادة هذه الدمامة إلى عبادة الحق الأعلى، عبادة خالق الكون الذي لا خالق سواه، ونقل العالم كله من ركود إلى حركة، ومن فوضى إلى نظام، ومن مهانة حيوانية إلى كرامة إنسانية)[٣].

وحلّل العقّاد طرق الإصلاح من خلال الإسلام والنظم الاجتماعية الوضعية وردّ على المعترضين الذين وصفوا الإسلام بأنه دين تعبّد فحسب، وحين طرق المعاملات والتشريعات للناس إنما جاء بالفوضى ونظمه ينقصها النظام الدقيق المفصّل في المجالات المختلفة، فيردّ على تلك الافتراءات مبيّناً (أن أحوال المعيشة الاقتصادية والنظم السياسية تتقلب من زمن إلى زمن، وتختلف بين أمة وأخرى، فيصلح لهذا الزمن ما لم يكن صالحاً قبل خمسين أو ستين سنة، وما ليس بصالح بعد خمسين أو ستين سنة أخرى، فكيف يتقيد الناس فيها على اختلاف الأزمنة بفريضة من الفرائض يدين بها

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٩ ـ ١٣٠.
(٢) نفس المصدر ص ١٣٠.
(٣) نفس المصدر ص ١٢٥.

الناس مئات السنين، ويثبت مع الدين ثبوت العقيدة التي لا تتزعزع مع الأيام، ولا تساوي شيئاً في موازين الأديان إن لم يكن لها هذا الثبوت وهذا الدوام؟

(إنما يناسب الدين أن يبيّن للناس قواعده التي يستقر عليها كل نظام صالح يأتي به الزمن، ولا عليه بعد ذلك أن تختلف هذه النظم بين أمة وأمة في العصر الواحد أو تختلف في الأمة الواحدة بين عصرين)[1].

ومن أكبر التهم التي توجّه إلى الإسلام، تهمة أن الإسلام لم ينتشر إلا بالسيف، وتلك تهمة لم يملّ من ترديدها المستشرقون حتى لقد ارتسمت بأذهان الغربيين صورة التلازم التام ما بين الإسلام وبطش السيف، وأنه دين حرب، فيردّ العقّاد بالبراهين والحجج ليدفع تلك الأقاويل، ويخلص إلى (أن الإسلام لم يوجب القتال إلا حيث أوجبته جميع الشرائع وسوّغته جميع العقول. وأن الذين خاطبهم بالسيف قد خاطبتهم الأديان الأخرى بالسيف كذلك. . إلا أن يُحال بينها وبين انتضائه، أو تبطل عندها الحاجة إلى دعوة الغرباء إلى أديانها. وأن الإسلام عقيدة ونظام وهو من حيث النظام شأنه كشأن كل نظام فيأخذ الناس بالطاعة ومنعهم أن يخرجوا عليه)[2].

وما حروب الإسلام إلا دفاع عنه، وما قدّم الإسلام الحرب حيث يصطرع الرأي والفكر ولكنه يشنّها حين تنتصب الطواغيت حائلة بين الخلق والهداية، لهذا كانت حروب الإسلام كلها درءاً للظلم ودفاعاً عن الحق، (ولم تكن منها حرب هجوم إلا على سبيل المبادرة بالدفاع، بعد الإيقان من نكث العهد والإصرار على القتال)[3].

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ ما يقال عن الإسلام ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٧٤ ص ١٥٠.
(٢) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ١٤٢.
(٣) نفس المصدر ص ١٣٩.

وربما تبادر إلى الأذهان أن موقف الدفاع هذا نشأ من ضعف في معرفة فنون الحرب والقتال أو عجز، ولكن القيمة التي جاء من أجل تحقيقها هذا الدين هي الإنسان وكرامة الإنسان، وأيّ كرامة تتحقق بين أتون حروب طاحنة، ولذا فالإسلام يضطر إليها كاضطرار المُفضي على الموت جوعاً للميتة، وهنا يقول العقّاد: (إن محمداً كان على اجتنابه العدوان يُحسن من فنون الحرب ما لم يكن يحسنه المعتدون عليه، وإنه لم يتجنب الهجوم والمبادأة بالقتال لعجز أو خوف مما يجهله ولا يُجيده، ولكنه اجتنبه لأنه نظر إلى الحرب نظرته إلى ضرورة بغيضة يلجأ إليها ولا حيلة له في اجتنابها، ويجتنبها حيثما تيسرت له الحيلة الناجحة)(١).

والعقّاد يركّز على الحدث الذي صنعته الشخصية ليصوّر جانب العظمة فيها، ولهذا فمعالجته للشخصية يأتي من طريق غير مباشر، وكذلك لا يسترسل في التاريخ العام للشخصية ـ كما ذكر آنفاً ـ ولكنه يكتب أدباً يتكىء على التاريخ وسيرة تستند على الفن، فالرسول عليه السلام (كان نِعمَ القائد البصير إذا وجبت الحرب ودعته إليها المصلحة اللازمة، ويعلم من فنونها بالإلهام ما لم يعلم غيره بالدرس والمِرانة، ويصيب في اختيار وقته وتسيير جيشه وترسيم خططه إصابة التوفيق وإصابة الحساب وإصابة الاستشارة)(٢).

ولا يقصد إلى تاريخ تلك الحروب ولكنها الإنجازات العسكرية العظيمة التي تُجمِع أصابعها مشيرة إلى نبوغ تلك الشخصية في هذا المضمار، وفي كل مضمار.

وهو بهذا الأسلوب ينتقي ما يخدم فكرته ويدعم رأيه، ويكمل له الصورة التي يريد نشرها، ولذا فهو لا يعرض للغزوات والسرايا ويتحدث عنها حديث المفصِّل لحوادثها ولكنه يستلّ منها حقيقتها والعبرة التي يسترشد بها

---

(١) نفس المرجع ص ١٣٨.
(٢) نفس المصدر ص ١٤٣.

أبناء البشر دائماً وأبداً، وهو من وراء كل ذلك يريد إبراز مكانة هذه الشخصية حتى في أقسى ما تعانيه البشرية، فإذا هي رحمة تمسح شقاء الحرب وويلاتها، وقائد يمنع جنده من التعرّض لطفل أو امرأة أو شيخ أو ناسك متعبّد، بل وحتى الشجر لا يقطع..!!

وربما يفترق العقّاد قليلاً عن خط السير المعهود، لأن طريقته تلك انتقائية، ولكنها من الناحية الأدبية لا غبار عليها، لأن العقّاد قصد إلى متابعة الشخصية وبلورة أعمالها المضيئة في صور أدبية، تشير إلى العظمة والعبقرية، وهذا جزء من أدب السيرة الذي يعتني بالجانب الهام في الشخصية، ويتناولها على هذا الأساس لتكون محوراً تدور عليه الأحداث الهامة الناتجة عن عمل الشخصية وسلوكها في الحياة، وكثيرا ما تتلاشى الشخصيات الجانبية إزاء هذه الطريقة الاختيارية بما فيها من تركيز على الشخصية المعنية بالبحث، والعناية بها وحدها دون غيرها. ويبدو ذلك في وصف العقّاد للرسول عليه السلام بالقائد البصير، وقد قام بتطبيق ذلك المعنى على بعض غزوات الرسول ﷺ مثل غزوة بدر التي تعدّ التجربة الحربية الأولى في إدارة المعارك الكبيرة، والتي تُبْرِزُ جانب المشورة عند الرسول الكريم حين استشار الحباب بن المنذر، وقد أشار عليه أن يقيموا على آبار بدر، فأخذ عليه السلام بالمشورة، وهذه إحدى سمات القيادة البصيرة، وعدد من تلك الخطط الحربية مَن استعملها من القواد بعد ذلك ـ كما فعل نابليون ـ فعُدّت من الأمور العسكرية التي لا يتفتق عنها إلا دهن عبقري، عاش العسكرية طوال حياته، ولذلك فإن العقّاد يرى أنه (لو تتبع حروبه عليه السلام ناقد عسكري من أساطين فن الحرب في العصر الحديث ليقترح وراء خططه مقترحاً أو ينبّه إلى خطأ، لأعياه التعديل)[1]، فالرسول الكريم سبق نابليون في كثير من مبادىء الحرب، فالمبادرة للحصار في جلّ

(١) نفس المصدر ص ١٤٣.

غزواته عليه السلام، ورفع القوة المعنوية كانت بادئة على يديه والقضاء على القوة المالية والتجارية والاستطلاع وغيرها قد أدّاها وعمل بها قبل أن يفكر بها قائد عسكري، وهو في هذا العرض يردّ التهم ويكفّ سهام الحقد العمياء، ويؤكد دائماً أنها حرب من أجل الحق والعدل ولا نصيب للنفس والشهوة من مطمع فيها، لأنها دعوة، ولأنها دعوة خير.

ومن الافتراءات على الرسول الكريم قول المستشرقين فيه بأنه ليس له قِبَلٌ بالحرب واتهموه بالعجز عن مواجهتها وقد (زعموا أنه عليه الصلاة والسلام قد اشترك في حرب الفجّار بتجهيز السهام، لأنه عمل أقرب إلى خلقه من الخوض في معمعة القتال، وكأنهم أرادوا أنه لم يكن قادراً على المشاركة في المعمعة بغير ذلك.

«فهذا خطأ في الإحاطة بمزايا هذه النفس العظيمة التي تعددت جوانبها حتى تجمعت فيها أطيب صفات الحنان وأكرم صفات البسالة والإقدام».

(محمد كان في طليعة رجاله حين تحتدم نار الحرب ويهاب شواظها مَن لا يهاب، وكان عليٌّ فارس الفرسان يقول: «إذا حمي البأس اتقينا برسول الله ﷺ».. فما يكون أحد أقرب منه إلى العدو)[1].

---

(١) نفس المصدر ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

ب ـ عبقرية الصدّيق «رضي الله عنه»

لقد بدأ العقّاد مسيرة العبقريات بعبقرية محمد ﷺ وذلك عام ١٩٤٢ للميلاد ولكن الفكرة وجدت قبل ذلك بثلاثين عاماً، فرأى في ذلك التأخير خيراً، ويذكر أنه لو كتبها حينذاك لعاد لكتابتها بعد تلك السنين الطوال، ويقول: (واحتجت إلى السنين الثلاثين أضيف خبرتها وقراءتها ورياضتها النفسية والفكرية إلى محصول ذلك العمر الباكر)[١]، وكم استفاد حين كتب عبقرية الصدّيق بعد ذلك بأحد عشر عاماً، استحكمت فيها أدواته وازدادت فيها معارفه وأمدّه الزمان بجديده الذي لا ينضب كل ذلك مضافاً إلى تمرّس في كتابة العبقريات، فأضحى المنهج كأوضح ما يكون، ذلك لأن (آخر مَن عُنِي برسم عبقريته ممّن أنجبتهم الأمة العربية في صدر الإسلام أبو بكر الصدّيق)[٢].

ولقد اجتهد العقّاد وسعه في أن يعطي لشخصية الصدّيق رضي الله عنه مكانتها بين العظماء الذين حَسُنت نيّاتهم في خدمة الإنسان، وعندما يقدّم العقّاد هذه الشخصية فإنه يؤكد ما سبق عند تناوله لشخصية الرسول عليه

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٢.

(٢) د. شوقي ضيف ـ مع العقّاد ـ ص ٨٩.

السلام (إنني لا أكتب ترجمة للصدّيق رضي الله عنه، ولا أكتب تاريخاً لخلافته وحوادث عصره، ولا أعنى بالوقائع من حيث هي وقائع ولا بالأخبار من حيث هي أخبار، فهذه موضوعات لم أقصدها ولم أذكر في عناوين الكتب ما يعدّ القارىء بها ويوجّه استطلاعه إليها، ولكنما قصدت أن أرسم للصدّيق صورة نفسية تعرّفنا به وتجلو لنا خلائقه وبواعث أعماله كما تجلو الصورة ملامح مَن تراه العين، فلا تعنينا الوقائع والأخبار إلا بمقدار ما تؤدي أداءها في هذا المقصد الذي لا مقصد لنا غيره)[1].

ثم يبدأ العقّاد على ذلك المنوال تتبّعه لهذه الشخصية العظيمة (بالبحث في اسمه ووصفه وصفاته، ولماذا كان هذا الصديق الأول، ولماذا اختاروه الخليفة الأول ويتطرق العقّاد بين كل ذلك إلى البحث عن مفتاح لشخصية هذا الرجل العظيم ليسهل بعد ذلك دراسته)[2].

ويتحدث عن صفاته الخُلُقِيّة والخَلْقِيَّة ويخلص منها إلى أن هذه الصفات إنما تتجمع في نمط من الشخصيات محدد، وبهذا يحقّق المنهج «السيكوفسيولوجي» الذي ارتآه ـ بعد اقتناع ـ مناسباً لتفسير تلك الملامح البادية للعيان من كل إنسان، فأبو بكر الصدّيق رضي الله عنه كان (أبيض اللون تخالطه صُفرة، وسيماً، غزير شعر الرأس، خفيف العارضين، ناتىء الجبهة، غائر العينين، معروق الوجه، نحيفاً مسترخي إزاره عن حقويه، حمش الساقين، ممحوص الفخذين، خفيف اللحم في سائر جسمه، كان أميل إلى القصر)[3].

ومَن وُجدت فيه هذه الصفات فهي متجهة لا محالة ـ وإن تخلّفت فهذه من الشواذ، والشواذ لا يقاس عليها ـ إلا أن يكون صاحبها سخي النفس،

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ٢٤٥.
(٢) سامح كريم ـ إسلاميات ـ ص ١٤٢.
(٣) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ٢٦٤.

عصبي المزاج ولكنه من (النابتين في منبت الشرف والمروءة، وقد قالوا إنه كان يجود بماله، ومثل هذا الرجل خليق أن يجود بماله، وقالوا إنه يحتدّ ويعطف، ومثل هذا الرجل معهود في حدّته وعطفه، وقالوا إنه يروّض نفسه على السمت والكرم، ومثل هذا الرجل لا يستغني عن هذه الرياضة ولا يعجز عنها، وقالوا إنه يشتد في اعتقاده وليس فيما شهدناه وخبِرناه أشد من اعتقاده مثـله.

«قالوا ذلك فلم يقولوا عجباً، ولم يقل أحد ما ينتقضه وينفيه وله حجة فيه».

«فإذا كانت للعقل أمانة، فالأمانة في تقرير هذه الأوصاف كما فهمناها بالاستقراء وكما رواها الرواة في مجمل الأنباء، وإذا كانت للعقل مهانة فمهانة العقل أن نعطله عن فهم حقيقة ماثلة، لغير شيء من الأشياء»[1].

هذه السمات البارزة في الشخصية هي الشيء الذي يجتهد العقّاد في البحث عنه، حتى إذا استوعب سمات الشخصية وملامحها استطاع بسهولة ويُسْر أن يشير إلى مفتاحها الذي يكشف عن خفاياها ومكنوناتها، فيتوصل العقّاد من تلك السمات للصدّيق إلى أن أصحاب هذه السمات يكونون على (أحد أمرين: إن كانوا من كرام النحيزة فهم مطبوعـون على الإعجاب بالبطولة، والإيمان بالأبطال.

«وإن كانو من لئام النحيزة فهم مطبوعون على الحسد والكيد، وهما ضرب من الإعجاب المعكوس يؤدي إليه انعكاس الطبيعة»[2].

وهكذا يقع العقّاد على مفتاح شخصية الصدّيق، فإذا هو. . مفتاح الإعجاب بالبطولة، وكلّ ما يصدر من الصدّيق إنما ينبع أساساً من هذا

---

(١) نفس المصدر ص ٢٧٤.
(٢) نفس المصدر ص ٢٧٥.

الخلق، وعلى أساس ذلك الإعجاب يصدق الصدّيق محمداً عليه السلام بكل أمر عجيب، فيصدّقه بأمر السماء قبل حوادث الأرض في وقت وقف القوم مكذّبين مستهزئين، وعلى هذا تقاس حياة الصدّيق.

ومفتاح الشخصية هذا هو الذي جعل كلًّا من الصدّيق والفاروق يقف أحدهما في الطرف المقابل للذي يقف فيه الآخر، كما تفترق الشدّة واللين، ولكنه الافتراق الذي ينجذب فيه الطرفان حتى يكتملا، لا افتراق التنافر والتناحر، فهما (في ذلك طريقان يتوازيان، وإن كانا لا يتناقضان ولا يتّحدان)[1].

ويردّ على دعاة السوء، ويبيّن أن أمر الخلافة للصدّيق ليس مؤامرة بين عائشة وأبيها أو بين أبي بكر وعمر وأبي عبيدة، كما يحلو لأولئك المغرضين، ويذكر قول الرسول عليه السلام في ذلك (إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدين)[2]. ووصول الخلافة لأبي بكر إنما هي لسابقته فلم يقطع أحد ما قطع الصدّيق من شوط في سبيل دينه ومعتقده، ومَن كان أجدر منه وغالب مَن تلوه على الإسلام كان له فضل دعوتهم.

وما أثبته العقّاد من فضل لأبي بكر فهو بعض فضل أبي بكر لا دخيل عليه ولا تزيّد فيه فالعقّاد (لم يلجأ إلى التفخيم والتضخيم والمبالغة، بل توخى الصدق والحق والاعتدال، فلم ينسب إلى أبي بكر خلقاً فاضلاً هو مجرد منه، ولا عملاً عظيماً لم يعمله.

والعقّاد بصدقه في رسم نفسية أبي بكر يعظّمه ويوقره ويوفّيه حقه، لأن عظمته ليست في حاجة إلى تجميل مصطنع)[3].

---

(١) نفس المصدر ص ٢٨٧.

(٢) نفس المصدر ـ ص ٢٥٧.

(٣) د. أحمد الحوفي ـ أضواء على كتاب عبقرية الصدّيق للأستاذ العقّاد.

ولعل إسلام أبي بكر من تلك العظائم، لأنه تصديق بدعوة وليدة ليس لها من رصيد سوى نبيّها، فما ارتضى إلا أن يكون ثاني اثنين، وصمود على المبدأ لا يعرف المهادنة في مقابلة افتراءات المشكّكين، وادّعاءات المدّعين، وكان يقينه يردّ بصلابة على أولئك، إني أصدقه بخبر السماء، ويستلهم العقّاد من ذلك الردّ خلق الصدّيق الذي لا يتخلّف ولا يختلف أبداً فيرى أن أبا بكر (في اهتدائه إلى الإسلام هو أبو بكر في نشأته وسليقته وجملة أحواله)[1].

ويناقش العقّاد أمر الخلافة لكثرة ما تردد فيه من لغط، وامتدت ألسنة طوال التاريخ تلوك تلك الحادثة الجلل في تاريخ الأمة وتقول فيها ما بدا لها من سوء، فيلجأ العقّاد إلى أشد الأدلة والبراهين وضوحاً كعادته، وطريقته في ذلك كما يقول عن نفسه: (وخطتي في المناقشة أن أعمد إلى أقوى الحجج بداءة فأجتهد في تقويضها ثم أقفوها بأضعف الحجج)[2]، فيردّ بها على قالة السوء، لتكون دافعة في إبطال الدعوة المزعومة، وديدنه من وراء ذلك، ـ ومن وراء كل سيرة يكتبها ـ هو أنه يراها (لازمة لإبراز حق ضائع أو حقيقة مجهولة، وتستوي في ذلك سير العظماء والنوابغ)[3].

وهنا يصرّح العقّاد بأقوى تلك الأدلة حيث يعتبر أمر الرسول ﷺ بإسناد الصلاة لأبي بكر في مرض الموت بمثابة دليل قاطع في توسيد الخلافة له دون غيره من الصحابة وفي هذا معنى وأيّ معنى وليس ذلك إلا لأن أبا بكر كان (الصدّيق الأول، ولأن شروط الخلافة التي اجتمعت له لم تجتمع لأحد غيره، وليس له من منازع فيها بين أهل عصره)[4].

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ٣٠٨.
(٢) عباس محمود العقّاد ـ أنا ـ ص ١١٥.
(٣) نفسه ص ١١٢.
(٤) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ٢٦٤.

وهكذا انتهت الخلافة إلى أبي بكر، ولم تزده إلا تقشفاً وتزهداً، وحمّلته من العظائم ما ينوء به أولو القوة والبأس، فكيف بهذا الرجل النحيف القوام الرطب النفس، في معمعة الردّة التي شهدتها الدولة الإسلامية في حداثة سنّها فكادت أن تعصف بها ـ لولا أن الله سلّم ـ فقام الصدّيق بأمجد أعماله ألا وهو توطيد أركان العقيدة في الدولة الفتيّة، وحدث ما لم يكن بالحسبان، فهذا الصدّيق الوادع تجلّت فيه شدّة الحق حتى لتتضعضع عندها شدّة عمر ـ وهو الرجل الشديد ـ فيأبى إلا أن يحارب المرتدّين دون هوادة ولا تقاعس، وهكذا قضى على الردّة، و(كأنما استؤنفت الدعوة إليه من جديد)[1]، وخرجت الدولة الإسلامية من تلك المحنة وحقّقت جيوش المسلمين ما قامت من أجله وتوالت البعوث إلى أصقاع بعيدة بعد كسر شوكة المرتدّين في جزيرة العرب وأصبح لا يُدان فيها إلا للإسلام.

ويلتفت العقّاد إلى تلك الفتوحات ويبرز خلق الصدّيق من بين ثناياها، فيرى أنها لم تؤد بصاحبها إلى مجاراة ما تواتر في هذا الأمر حيث لا ينطلق الغزاة الفاتحون إلا وقد حداهم البطش والإرهاب والتنكيل، وتورمت ذواتهم حتى يرون أنفسهم أعلى من البشر، ولكن الصدّيق خلق لا يتخلّف وسنّة لا تنقطع باتّباع منهج النبوّة.

والعالم آنذاك يستغيث من بطش الحكومات وجبروتها إلا ما كان من حكومة الصدّيق التي ارتضت الشورى منهاجاً والعدل مسلكاً، وهي الحكومة الجديرة بالبقاء لأنها (الحكومة الصالحة لمصلحة المحكومين)[2].

وكل ما ابتدع من نظام في وقتها وما تراها حتى عصرنا الذي نحياه مهما تنوّعت أسماؤه وتعددت صفاته يكون عاجزاً عن تحقيق مصلحة الناس فهو نظام فاشل كما هو حادث في (مبادىء الأوتوقراطية ومبادىء الثيوقراطية،

---

(١) نفسه ص ٣١٨.
(٢) نفسه ص ٣٣٧.

ومبادىء الأليجاركية، ومبادىء حكومة الغوغاء وسائر المبادىء التي لا تستقيم مع حرية الفرد ومع الفطرة السليمة)[1]. وهكذا نرى العقّاد يبرز الحرية الفردية دائماً على أساس هام لقيام أمور الحياة كلها على سواء.

والصدّيق لم يتنكب جادة الشورى التي قررها الإسلام منهاجاً لسياسة الأمة، متبعاً صاحب الرسالة الموحى إليه بمشاورة صحبه، ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾[2]. وكذلك ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾[3].

ولذلك ما طرأ من حادث أو أمر من الأمور إلا وقام الصدّيق بمشاورة أصحاب العقول المدركة والطبائع الأمينة.

وهو في التزامه لمبدأ الشورى لم يكن عن عجز منه أو قلة إدراك وحيلة، ولكنه انصياع وجداني لمبدأ تملّكه تملّك العقيدة للنفوس.

وهذا كما يراه العقّاد، انقياد لأمر دينه من جهة، ولمتابعته للرسول ﷺ من جهة أخرى، حتى إنه سار (في سياسة الدولة على سنّة النبي عليه السلام من مشاورة ذوي الرأي والثقة في كل ما جلّ أو دعا إلى السؤال)[4].

ولكنه كذلك، ومن مسؤولية القيادة ـ باتخاذ القرار لم يجبن عنه، وكان لاتخاذه قراري محاربة المرتدين واستخلاف عمر أعظم الأثر في تاريخ الإسلام بعد ذلك، وهو قرار كانت (التبِعة فيه تبِعته دون غيره)[5].

وقد دعت صفة الإعجاب بالبطولة أبا بكر إلى أن يحتذي نهج رسوله، والاقتداء بسنّته دون زيادة أو انحراف يحسّ معهما بتلجلج الحرج في نفسه.

ولم يزل في كل عمل متوخي الحرص على المضي في اتباع السنّة،

---

(١) نفسه ص ٣٣٦.

(٢) سورة آل عمران آية ١٥٩.

(٣) سورة الشورى آية ٣٨.

(٤) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ص ٣٣٥.

(٥) نفسه ص ٣٣٥.

ولهذا حرص ألّا يأخذ من أُعطيات الناس شيئاً كما أراد عمر حين قال: (أنعطي مَن حارب الرسول كما نعطي مَن حارب مع الرسول؟ وكان أبو بكر يقول: أنؤجرهم على إيمانهم فنعطيهم بمقدار ذلك الإيمان)[1].

ومن هذه وأمثالها مما تتردد على وتيرة لا نشاز فيها ولا انحراف في شخصية الصدّيق المقتدية نحيزة، لأنها تنبع من (أصالة الإعجاب بالبطولة فيه، أنه كان مثلاً في أدب الملازمة وقدوة في أصول المصاحبة، وكان بفطرته خبيراً بالمراسيم التي نسمّيها «بالبروتوكول» لأن أدبه في توقير العظمة أدب الطبع الذي يهتدي من نفسه بدليل)[2].

وإنفاذه لجيش أسامة لمحاربة المرتدّين كما أراد الرسول ﷺ دون أن يرضى بالمراجعة أو التبديل فيما أراده الرسول، دليل قاطع على روح الاقتداء عند الصدّيق.

هذا الاقتداء قاده إلى الوقوف بحزم عند أمر رسول الله، ولم يضرّه ما تناقله أهل الفتن في قولهم بأنه منع فاطمة رضي الله عنها ميراث أبيها.

ولو صحّ الأمر لكان في حرمانه لفاطمة حرمان لابنته عائشة، ولكنه الاقتداء الذي جعله (يضنّ بدينه ويضنّ بوصاياه، وهي أولى أن تُصان من المال ومن البنين)[3]، فالمعلوم في شريعة الإسلام أن الأنبياء لا يورثوا.

ويعرض العقّاد صورة الصدّيق الثقافية وحظه من ثقافة عصره ومجتمعه وبيئته، فيبرز الانسجام التام بين الصدّيق وبينها جميعاً من حيث أنها ليست ثقافة تستلّ من بطون الكتب والأسفار، ولكنها ثقافة معايشة، استطاع الصدّيق أن ينال منها حظاً وافراً وزاداً رغيداً.

---

(١) نفسه ص ٢٨٣.
(٢) نفسه ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.
(٣) نفسه ص ٣٤٢.

وقوام تلك الثقافة عنده (طبع سليم وملاحظة صادقة وخبرة بالدنيا عن طريق المعاملة والسياحة، وإصغاء إلى الحسن من القول والوثيق من الأخبار، وعلم بالأنساب والتواريخ مشهور بين المشهورين من أربابه واستيعاب للقرآن كله، ودراية بما استوعب من معانيه عن فهم وعن سماع ممّن نزل عليه القرآن الكريم صلوات الله عليه)[1].

---

(١) نفسه ص ٣٤٨.

جـ ـ عبقرية عمر «رضي الله عنه»

عندما يتحدث العقّاد عن عمر فإنما يتحدث عن شخصية اجتمعت لها من الخوارق ما يحار معها العقل، كيف يتجه بها؟

ويُفصح العقّاد عن تلك الغرائب والأعاجيب مبيّناً أنه (تم تأليف هذا الكتاب في أحوال عجيبة هي أحوال بأس وخطر. فلا غرابة بينها وبين موضوع الكتاب الذي أدرته عليه، لأننا لا نتكلم عن عمر بن الخطاب إلا وجدنا أننا على مقربة من البأس ومن الخطر في آن)[1]، ومن تلك الأخطار أنه رحل إلى السودان عندما علم باقتراب الألمان من دخول مصر، وهم قاب قوسين أو أدنى في صحراء العلمين، سيما وأن العقّاد قد ألّف كتابه «هتلر في الميزان» سنة ١٩٤٠ م وشنّع فيه على النازية، وكتابه الآخر وهو عبارة عن أحاديث إذاعية نشر تحت عنوان «النازية والأديان»، وبذلك أثار حفيظة الألمان عليه، فما كان منه عندما سمع باقترابهم إلا أن صعد إلى أعالي النيل حتى يكون بمأمن منهم، ويبيّن ذلك قائلاً: (فما شرعت في تحضيره وبدأت في الصفحات الأولى منه حتى رأيتني على سفر بغير أُهبة إلى السودان)[2].

---

(١) نفس المصدر ص ٣٦١.
(٢) نفس المصدر ص ٣٦١.

ثم يصطدم العقّاد بحرج آخر في مواجهة تلك الشخصية العمرية، فعندما يقيم ميزان النقد ليجريه عليها، فإذا به أمام إنسان تصعب محاسبته، وكيف لا وهو رجل (كان أشد أعدائه لا يبلغون من عُشْر محاسبته بعض ما كان يبلغه هو في محاسبة نفسه، وأحبّ الناس إليه)[1].

والعقّاد يقطع الطريق على المتصيدين في الظُّلَم، وما دام عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد جعل من نفسه مرآة يرى فيها عيوبه فيصلحها، فقد سهّل على العقّاد الأمر، فأعطى نفسه الحرية في مدح أفعال عمر، قائلاً: (إن كنت قد أفدت شيئاً من مصاحبة عمر بن الخطاب في سيرته وأخباره فلا يحرجنّك أن تزكّي عملاً له كلما رأيته أهلاً للتزكية، وإن زعم زاعم أنها المغالاة، وأنه فرط الإعجاب.

وهذه هي الأسوة العمرية في الحساب)[1].

ثم ينتقل العقّاد إلى منهجه في الدراسة، ويقول فيه كما قال في سابقيه بأنه (ليس بسيرة لعمر ولا بتاريخ لعصره على نمط التواريخ التي تقصد بها الحوادث والأنباء، ولكنه وصف له ودراسة لأطواره ودلالة على خصائص عظمته واستفادة من هذه الخصائص لعلم النفس وعلم الأخلاق وحقائق الحياة، فلا قيمة للحادث التاريخي جلّ أو دقّ إلا من حيث أفاد في هذه الدراسة، ولا يمنعني صغر الحادث أن أقدمه بالاهتمام والتنويه على أضخم الحوادث، إن كان أوفى تعريفاً بعمر وأصدق دلالة عليه)[2].

والعقّاد يدين العصر أو فلسفة العصر التي لا ترى في القوة والشدّة أيّ موضع للرحمة والعدل، ولذلك فهما على طرفي نقيض، ويرى العقّاد خلاف ذلك، فيرى أن عمر بن الخطاب (كان غاية في البأس وغاية في العدل وغاية في الرحمة. وفي هذا الفهم ترياق من داء العصر يشفي به مَن

---

(١) نفس المصدر ص ٣٦٢.
(٢) نفس المصدر ص ٣٦٣.

ليس بميؤوس الشفاء)[1]، قال العقّاد هذا القول، والنازية تكتسح الدنيا، وتستعمر الشعوب بقوتها وبطشها.

ويبدأ العقّاد فصول الكتاب بصفة «عبقري» لأنها الصفة التي يمكن لها اكتشاف شخصية عمر، وليس لعمر من إهاب يحويه سواها، فهي تستطيع تعليل شؤونه، وكيف لا يكون عمر عبقرياً وقد قال فيه أعلم الرجال بالرجال: (لم أرَ عبقرياً يفري فريه. . .)[2].

وعمر ابن الإسلام، وهو الذي دفع عمر إلى العطاء والبذل من جهة ومن جهة أخرى كشف عن مواضع النبوغ والتفوق عنده، فكان الفاروق بحق (وليد الدعوة المحمدية دون سواها. بها عرف وبغيرها لم يكن ليعرف في غير الحجاز أو الجزيرة العربية)[3]. وهذا ردٌّ على مَن يتقولون على العقّاد، بأنه يرى العظيم بذاته منبتّاً عن كل المؤثرات حوله، وفي إرجاع العقّاد لعبقرية عمر إلى الدعوة الإسلامية فنفخت فيه هذه الروح العظيمة لدليل لا يقبل الشك على اهتمام العقّاد بكل الظروف المحيطة بالشخصية حتى تبرزها بتلك الصورة الزاهية الجليلة.

ويعرج العقّاد على المقابلة بين خلّتين متقابلتين، لا تلتقيان ولكنهما تتكاملان، فعمر مثال الشدّة أما اللين فأبرز صورة له في الصديق، وبين هذين تنشدُ الإنسانية الرحمة والعدل والحق، وقد كان.

ثم يعرض العقّاد لوصف خِلْقَة عمر، ويبدو أثر «لومبوروزو» واضحاً في استنباط العبقرية من خلال الملامح البشرية البادية، وقد كانت من سمات عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان (طويلاً يمشي كأنه راكب، وكان أعسر يسراً يعمل بكلتا يديه، وكان أصلع خفيف العارضين، وكان كما وصفه غلامه

---

(١) نفس المصدر ص ٣٦٣.
(٢) نفس المصدر ص ٣٦٤
(٣) نفس المصدر ص ٣٦٥.

وقد سأله بلال: كيف تجدون عمر؟

فقال: خير الناس، إلا أنه إذا غضب فهو أمر عظيم.

وكان سريع البكاء إذا جاشت نفسه بالخشوع بين يدي الله، وأثّر البكاء في صفحتي وجهه حتى كان يشاهد فيهما خطّان أسودان)[١].

وله من العجائب ما يحار العقل أمامها، فراسة عجيبة، وقدرة على تذوق (بعض المذوقات والمشمومات التي لا يسهل التمييز بينها. سقاه غلامه ذات يوم لبناً فأنكره. فسأله: ويحك! من أين هذا اللبن؟ قال الغلام: إن الناقة انفلت عليها ولدها فشرب لبنها فحلبت لك ناقة من مال الله)[٢].

إنها لعبقرية، إذا خالطت نفس إنسان كان لها من العجب والعجائب ما لا قبل للناس بإدراكه. والعقّاد، يقف أمام تلك الغرائب محلِّلاً، وعارضاً على العلم، ويعرض في الفاروق جانب صفاء الرؤية أو النظر البعيد (تلك المَزِيّة الإنسانية النادرة) لا يقفها العقّاد على التديّن والعمق فيه بل صرّح بعقلية رجل العلم بأن من الناس مَن مارسوا (التلباثي) وسجلوا مشاهداته (وهم ملحدون لا يؤمنون بدين)[٣].

ثم يتحدث عن صفات عمر، فإذا العدل قرين الفاروق، وهو الذي أقام الحدّ على ابنه في شربه للخمر مرتين! وهو يناقش تلك الرواية، فيبصر فيها الصحة والمرض، صحتها من حيث إقامة عمر لحدٍّ من حدود الله على فلذة كبده، ويأتي مرضها بأنها لا تستقيم مع ما عرف عن عمر من إقامة العدل، (فقد جيء له يوماً بشارب سكران وأراد أن يشتد عليه فقال له: لأبعثنّك إلى رجل لا تأخذه فيك هوادة فبعث به إلى مطيع بن الأسود العبدي ليقيم عليه

---

(١) نفس المصدر ص ٣٧٢.

(٢) نفس المصدر ص ٣٧٢.

(٣) د. نعمات أحمد فؤاد ـ عبقريات العقّاد الإسلامية مجلة الأزهر ١٩٦٦/٥.

الحدّ في غده. ثم حضره وهو يضربه ضرباً شديداً، فصاح به: قتلت الرجل، كم ضربته؟ قال: ستين، قال: أقصّ عنه بعشرين. أي ارفع عنه عشرين ضربة من أجل شدتك عليه فيما تقدم من ضربات)[1].

ويخلص العقّاد بعد تعديد صفات عمر إلى مفتاح شخصيته، فيرى أن تلك الشخصية بهذا الإهاب العظيم، إنما هي سهلة المولج ميسّرة الدخول، (فشخصية عمر من أقرب الشخصيات العظيمة مفتاحاً لمن يبحث عنه، فليس فيها باب معضل الفتح وإن اشتملت على أبواب ضخام)[2]، هذه الصفة التي أوصلنا إليها المفتاح حين أدرناه في تلك الأبواب المكينة هي «طبيعة الجندي» التي تجمع في صورتها المثلى، (الشجاعة والحزم والصراحة والخشونة والغيرة على الشرف والنجدة والنخوة والنظام والطاعة وتقدير الواجب والإيمان بالحق وحب الإنجاز في حدود التبِعات أو المسؤوليات)[3].

ولعل العجب في إسلام عمر يزول عندما نعلم أنه كان من أشد قريش على الإسلام وأهله، فإذا بهذه النقلة البعيدة حيث يتحول إلى أشد الناس دفاعاً عنه، وكلٌ يرجع كما يرى العقّاد إلى (سبب عارض هو الأسف لشكاية الضعيف، وسبب عميق هو الرحمة التي تحمل بذي نخوة كريم)[4].

ويسترسل العقّاد في تصفّح عمر كمؤسِّس للدولة الإسلامية، قبل تسنمه للخلافة، فقد جاء تأسيسه لها يوم أن أسلم فعاضدها بقوته وجبروته حتى انتهت إليه الخلافة فإذا بعمر يدوّن الدواوين وينظّم الدولة ويسير في الفتوحات، ثم ينتهي بمقتل عمر رضي الله عنه، وهو مشهد دامٍ كان نتيجة حقد أسود، من نفوس أبت النور والضياء.

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ٣٨٠.
(٢) نفس المصدر ص ٤٠٢.
(٣) نفس المصدر ص ٤٠٣.
(٤) نفس المصدر ص ٤١٥.

د ـ عثمان ذو النورين «رضي الله عنه»

وأول ما يطالعنا بهذه الترجمة للخليفة الراشد عثمان، أنها لم تُعَنون بالعبقرية كسابقاتها، والعقّاد لا يبخل على عثمان بالعبقرية لأنه لا يستحقها، ولكن العبقرية تتضاءل في حقيقتها أمام تلك الأريحية الحانية في الشخصية العثمانية المتميزة، والمطّلع لتلك الترجمة يخرج بعد قراءتها إلى أنها لا تختلف عن سابقتها من حيث المعالجة، والاقتداء بالمنهج ومن حيث التحليل والتعليل ويقرّ العقّاد بذلك قائلاً: (علم قرّاء هذه التراجم وجهتنا التي نتجه إليها في كتابتها، ولا نحسب أن أحداً ممّن تتبعوها ـ أو تتبعوا معظمها ـ ينتظر منّا بحثاً غير بحوثها التي عنيناها، فليس يعنينا منها سرد الحوادث ولا استقصاء البيان عن فترة من السنين، وإنما يعنينا من الحادثة التي نستبينها أنها وسيلة إلى مقصد واحد: وهو التعريف بالنفس الإنسانية في حالة من أحوال العظمة والعبقرية أو حالة من أحوال النبل والأريحية)[1].

ويؤكد على أهمية الأريحية من حيث عدم تخلّفها عن العبقرية، وحسب عثمان رضي الله عنه (أنه ذو النورين: نور اليقين ونور الأريحية والخلق الأمين)[2].

---

(١) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ٥٤١.   (٢) نفسه ص ٦٥٣.

وبهذا تتشابك تراجم العقّاد من حيث المنهج، فلا تقوم التسمية عنده بتفريقها عن بعضها، ذلك لأنها تعالج العظمة عنده، فربما تقصر في زاوية ولكنها لا بد وأن لها من تمام في زوايا شتى وإلا ما اكتنفتها العظمة بحال.

ويبدأ العقّاد بالتوقف أمام شخصية عثمان، ليجلّي تلك المعاني السامية من خلال تلك الشخصية الأريحية التي هي وليدة العقيدة، ولذلك فإن الأحداث والوقائع لا تشكل أهمية عظيمة الخطر عنده إلا بمقدار ما فيها من تلك النفحات، والتي طالما تعب العقّاد في تتبعها لأنها دلالة كبرى على فعل العقائد في النفوس (وأبرز هذه الخصائص في تاريخ العقيدة أنه تاريخ قيم ومبادىء، وليس تاريخ وقائع وأحداث)[1].

ولا يلغي العقّاد تلك الحوادث والوقائع التي دارت وامتد رنينها عبر الزمان، ولكنه يديرها إلى حيث تتناسق مع نظرته الشاملة في دراسته كلها، فيبيّن أن الخصومات التي قامت ليست وليدة الدعوة الإسلامية، ولكنها كانت ولا زالت وستبقى ما دام على الأرض بشر، وإنما تتكيف تلك المعاني حسب العقائد التي تدين بها النفوس، ولذا فإن (العقيدة لا تلغي الحوادث والخصومات، ولكنها تجدّد القيم التي تدور عليها الحوادث والخصومات)[2].

ولقد رافقت عهد عثمان حوادث، امتدت آثارها إلى يومنا هذا، ولا يدور الحديث عن ذي النورين إلا وتستوقف الباحث تلك الحادثة الآثمة في تاريخ العقيدة الإسلامية التي راح ضحيتها ذلك الشيخ الوقور الذي جاوز الثمانين، وهي وقفة تأمّل وتبصّر لتلك الدوافع.

---

(١) نفسه ص ٥٤٥.
(٢) نفسه ص ٥٤٧.

وحسبك أن الدنيا كانت في تلك العصور وما تلاها، تعجّ بالمظالم، فيبزغ الإسلام بمنهج جديد لم تألفه البشرية من قبل قوامه الحق والعدل، تتهاود فيه هالة الحاكمين لا يفرقهم عمّن استخلفوا عليهم شيء، ولذا سنّ محاسبة الخلفاء والولاة بكل أمر مهما هان شأنه ودقّ خطره.

ولا يغيب عن بال ما كانت تقاسيه الرعية المعذبة من حكامها في كل زاوية من الأرض وما تكرعتـه من ويلات السخرة والمهانة.

ولذلك فلقد اهتبل دعاة السوء ممّن امتلأت نفوسهم بالشحناء لهذا الدين تلك الفرصة في الدولة الإسلامية الناشئة، ليشنِّعوا على الخليفة في أمور هو بريء منها، وهي من سجيته بمنأى كما تفترق المتناقضات، كما استغلوا كبر سنّ ذلك الشيخ الوقور، وجانب الرحمة الثرّ في نفسه، وأشعلوها ناراً متأججة، وكانت نهاية بدايتها مقتل الخليفة الثالث وأما نهايتها فلقد التهمت الكثير من أجلّاء الصحابة وأعلام الأمة، وقاسى المسلمون ويلاتها ردحاً طويلاً من الزمن، وقد أشعلها بيديه الآثمتين ذلك اليهودي الماكر ابن السوداء.

وأخيراً أفضت إلى مقتل الخليفة عثمان بن عفّان رضي الله عنه على يد غوغاء قد لامس الإسلام أبشارهم، ولم تتعبقه نفوسهم.

هذه الفتنة دعت مريضي النفوس لتركب الحق لتنال به باطل نفسها، وهيٍ فرصة تتيح لهم تحقيق ما صَبَت إليه دخائلهم من تدمير للإسلام وأهله ممثّلاً في شخص الخليفة.

فكان انفلات الغوغاء يساندهم مَن أصماه ضجيج الأباطيل، فراحوا ينحدرون كالسيل المدمر لا يلوون على شيء.

وهنا في هذه المدلهمّات يصرّ العقّاد على إيجاد مِصباح ينير له تلك

الأسداف، فاتخذ من القيم مقياساً تقاس به تلك الأحداث فيقول: (وعلى هذا ينبغي ألّا تكون الخصومات والأحداث هي مدار البحث في تاريخ هذه الفترة، بل ينبغي أن يكونَ مدار البحث على القيم والمبادىء التي دارت عليها تلك الخصومات والأحداث)[1].

وهي طريقة تمنح العقّاد القدرة على النفاذ إلى الحق ما أمكن، لأن الحق والباطل تتهاوى بينهما السدود والحدود في مثل تلك الفتن، والمقياس المرتضى في ذلك هو ميزان النفوس الباقية على ما جُبِلت عليه، وقد كان [illegible]

ثم تضيق دائرة الشغب عليه، وهو شيخ هرم، فتسمو تلك السجيّة في أنصع صورها، لأنها من أثر العقيدة، وفيها تزهو صورته والتي هي (أوضح من أثرها فيمن قدِموا إليه من الأمصار ليناظروه ويحاسبوه، وهو واحد من آحاد معدودين لم يكن في وسع العقل أن يتخيلهم في جاهليتهم على حالتهم التي ارتفعوا إليها بعد الإسلام)[2].

وهي السجيّة التي صدّته عن حرب الغوغاء، وما سيستتبعها من فتن هو في خشية منها على دينة بمنزلة مَن لم يعرفوها ولم تخطر لهم على بال أولئك الذين جاءوا هائجين، وعندما (أيقن من القتل أبى أن يبقى في داره مَن يقتل أحداً ممّن يحيطون بها ويعالجون اقتحامها لاغتياله)[3].

ولما في نفسه للمبادىء من مكانة لا تتزحزح ولا مساومة عليها فقد هانت عليه نفسه وذلك حين (سُئل عن الخلافة أبى أن يتنحى عنها ولم يكن

---

(١) نفسه ص ٥٤٧.
(٢) نفسه ص ٥٥١.
(٣) نفسه ص ٥٥١

إباؤه ضناً بشيء يحتويه أغلى من الحياة وقد هانت عليه)[1]

تلك النفس الجليلة إنما تصدر عن شخصية ذات ملامح لا تتخلف، فذلك الجمال الذي ركّبت عليه والخلق الذي طبعت عليه يدعوان العقّاد لاستِلال الشخصية العثمانية من خلال ركيزتين هما: (الجمال والحياء)[2] وعنهما يصدر عثمان رضي الله عنه بكل خلائقه وسجاياه.

تلك النفس الحييـة أخذت بيـده إلى الإسلام فلم تحـل سـدود المصادمات بين بني أمية وهاشم من دخوله إلى دين محمد ﷺ، وهو من تلك الفئة المناوئة لقبيلته، وربما لا ينوء بتلك الأطر القبلية مَن يعيش بيننا الآن، ولكنها في حقيقة أمرها هي الأساس الذي تقوم عليه كيانات ذلك الزمان، ولعل من أبرز آثارها تلك الحروب التي استعرّت بين القبائل دهوراً التهمت حشداً هائلاً منهم، وما حرب البسوس، وداحس والغبراء، وأيام العرب الأخرى إلا من دواعيها تلك الدَّعاوَى بالتي يؤججها الإحسـاس الأرعن بالأفضلية والعلوية.

وإذا علمنا أنه (كان لتدعيم العصبية وتأليبها شأن قديم في تاريخ هذه الأسرة)[3]. تبين لنا مقدار ما لاقاه عثمان رضي الله عنه في سبيل عقيدته الجديدة من أذى وإقدام راسخ لا يخالطه شك ولا ريب في الدين الجديد، وهنا نتبين (أن فضل عثمان لا يدانيه فضل أحد من السابقين المعدودين إلى الإسلام)[4].

وهناك عنصر آخر يتخذ منه العقّاد مدعاة لأن يلتصق عثمان بقبيلته وهو أن والدة عثمان تزوجت من عقبة بن معيط، وهو أمر قد ثقل على نفس

---

(١) نفسه ص ٥٥١.

(٢) نفسه ص ٥٦٩.

(٣) نفسه ص ٥٦٦.

(٤) نفسه ص ٥٦٤.

الصبي، فطفق العقّاد إلى دراسات علم النفس يستوضح منها تلك المشكلة التي سيطرت على الابن وهي («مشكلة الأب» التي تملكت من طوِيّة الصبي فكان لها فعلها في توجيه شعوره من ناحية ذويه ومن ناحية البيئة بأسرها، فضاعفت ما في وراثته الأموية من الإيواء إلى ذوي قرباه)[1].

وبذلك يضاف أمر هام في زيادة تقرّبه من قبيلته، ولكن تلك الأمور جميعها لم تزد على أن أحنت برأسها أمام ذلك العزم العثماني حين لامس شغاف قلبه الحق.

ولم يكتف العقّاد حين وقوفه أمام «مشكلة الأب» عند عثمان بأن يخرج منها بذلك القدر الضئيل من التعليل والتفسير لحالة عثمان، ولكنه طلب المزيد، فوجد فيها ما يفيد الإصرار على نبذ تلك العصبية حين تتقابل مع المعاني الخالدة الجليلة والتي تنطوي أمامها صفحات الفخر كلها، فتنعطف تلك المشكلة بعثمان حتى أنها (هيأت نفسه للنفور من الوضع القائم في البيئة، فلم يصعب عليه أن ينكر الأوضاع القائمة في نطاقها الأعمّ الأوسع وهو نطاق الشعائر الجاهلية)[2].

وعلى يد عثمان كانت تترى الأعمال العِظام، ولا هو بالنكرة الذي يسقط دون أن يكون له حساب، وقد فتحت في عهده البلاد والثغور وردّ الأعداء، ولكنها أعمال يشاركه فيها مَن كان قبله ومن جاء بعده بمثلها أو بما هو قريب منها. .

أما العمل الذي تطامنت له هِمم الرجال، هو جمع القرآن الكريم في كتاب واحد.

فقد هالَ عثمان أن رأى الفتنة تطل برأسها ـ وذلك بعد أن جمع

---

(١) نفسه ص ٥٦٨

(٢) نفسه ص ٥٦٨

الصدّيق الصحائف التي كتب عليها القرآن بعد تدوينها من صدور القرّاء ومن الجلود والعظام وجريد النخل، خوفاً على القرآن من الضياع بموت القرّاء في المعارك التي تخوضها دولة الإسلام وخاصة ما كان من معاركة المرتدّين التي راح فيها كثير من الشهداء فطفق الصدّيق يجمعها في مصاحف، وحين اتسعت الدولة الإسلامية وتفرق الناس في الأمصار، بدأت بوادر فتنة تظهر ونشأ خلاف شديد بعد ذلك بين الناس كلٌّ يدّعي أن قرآنه هو الأصوب.

فخشي عثمان على المسلمين الانقسام، فأقدم على عمله العظيم هذا وذلك بأن دعا بالنسخة التي عند حفصة بنت عمر، وأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بنسخها وعارضها على ما يحفظ هو والصحابة الكرام ثم اعتمد تلك النسخة بعد الاتفاق عليها، وأحرق ما عداها وأمر ألّا يؤخذ في الأمصار إلا منها.

وهكذا ارتبط ذكر عثمان رضي الله عنه بمصحفه الذي جمعه على عهده ـ وهو حدث عظيم حقاً، أن وحّد دستور الأمة بتوحيد كتابها واجتماعها عليه، وكفى به عمل يرجح سائر عمله كما يرجح أعمال غيره وهو حريٌّ بأن يكون عملاً (من أخلق الأعمال أن يوصف بأنه «عمل عثماني» في الإقدام عليه وفي أثره)[١].

وتأتي نهاية عثمان، فينأى العقّاد بعيداً عن ذلك المقتل الشنيع بما جُبِلت عليه نفسه من فيض غزير من الرحمة والحنان فيقول: (وحان المصرع الأليم الذي لا نحب أن نطيل النظر فيه)[٢].

وتكون الخاتمة في استخلاص العبرة ـ التي هي ديدن السيرة كلها ـ من موقف عثمان حيث تنبثق المُثُل السامية في أحلك الساعات، وتنطلق مكامن الخير، لتقلب صفحات المقتل السوداء إلى صحائف نورانية تهدي السائرين

---

(١) نفسه ص ٦٤٥.

(٢) نفسه ص ٦٥٢.

إلى استكناه (ذلك الإيمان الصادق الذي صمد به شيخ في التسعين للكرب المحيق به، وهو ظمآن محصور في داره بغير نصير، ولو شاء كان له ألوف من النصراء يريقون البحار من الدماء، حيث عزّت قطرة الماء)[1].

ومما يثير الدهشة حقاً أن العقّاد في دراسته عن عثمان لم يأتِ على ذكر «مفتاح الشخصية» الذي طالما ردّده في كل عبقرياته ـ مفرِداً له الصفحات ـ دون استثناء.

ويغيب الدليل القاطع عنّا في معرفة السبب الحقيقي، وما على الباحث إلا أن يجتهد حين اختفاء الدليل الأكيد في تلمّس العلّة ما أمكنه ذلك.

فربما كان السبب في عدم ذكر «مفتاح الشخصية» كما يبدو للذهن أن الدراسة لم تُعَنون. . . «بالعبقرية» حتى يحتم عليها ضرورة اتخاذ هذا المفتاح لكشف دخائلها، بل هي شخصية واضحة بادية للعيان بكل أبعادها، وليس فيها من غموض العبقرية ومدلهماتها ما ينحرف بالدارس والمحقّق لها عن صفة فيخطىء المرمى إلا مَن استحكمت قدراته واستكملت أدواته، ومن هنا اكتفى العقّاد بتعريفها والإشارة إليها بنمطية أخلاقها ودوافع مسالكها، ولم يثلم ذلك من حق تلك الشخصية شيئاً، فانتهت معه على استواء بتلك الصورة الموقرة المبجلة.

وربما يعنِ لنا سبب آخر في تعليلها وتفسيرها، وهو أن تلك الدراسة جاءت متأخرة جداً عن صاحباتها ففي حين كتبت عبقرية عمر في عام ١٩٤٢ للميلاد وآخر عبقرية كتبت هي عبقرية الصدّيق سنة ١٩٥١ م، أما عثمان ذو النورين فإنها كانت في سنة ١٩٥٤ م.

فربما تلك الأعوام قلائل ولكن فيها من زاد المعرفة والخبرة ـ وخاصة مَن كان شغله الشاغل هو الدراسة والاطّلاع ـ ما حدا به لأن يتحرر بعض

---

(١) نفسه ص ٦٥٢ ـ ٦٥٣.

الشيء من ذلك المنهج الذي فرضه على نفسه في كل ما سبق من تراجم.

وحين نمعن النظر في ما اشتملت عليه العبقريات الإسلامية وما احتوته دراسة العقّاد عن عثمان ـ نجد مصداقاً لما دلّلنا عليه ـ في ذلك الفارق الذي ليس باليسير، وهو من أثر المدروس من ناحية ومن خبرة السنين والدرس من ناحية ثانية.

ولا نخال العقّاد يبخل بحماسته في الدفاع عن الخليفة الثالث، ولكنه حماس تبرز منه الشخصية العثمانية المنتمية إلى البشر بصورة أجلى من سابقتها. لأنها لم تنكر الضعف البشري في شخصية عثمان بن عفّان، ولعلّ جانباً من شيخوخة العقّاد يسمح بإظهار ذلك الضعف، وهو أمر من أثر السنين وتزاحمها فوق الكواهل، وهكذا تمكن العقّاد من إعطائها حقها دون أن ينتقص منها ومن غير أن يزخرفها فيشوهها حين يريد تجميلها.

هـ ـ عبقــرية الإمـــام

في هذه الدراسة عن «عبقرية الإمام» نلمح العقّاد المتميّز دائماً، الذي يصدر عن قناعة تامة بما يعالج ويسلس له الطريق وينقاد له اليَراع.

وفي «عبقرية الإمام» نلحظ الوشيجة التي تجعل من هذه العبقرية منتمية بكل أواصرها إلى ما قبلها وما تلاها من عبقريات إسلامية، فتحمل تلك الروح التي ارتضاها العقّاد منهاجاً يعرض من خلاله تلك الشخصيات المتفرّدة والمتميّزة في عالم الأدب والبحث، حتى يكون من الشفاعة بالعلم حين انبعاث طاقة الشعور.

وفي هذه الدراسة عن الإمام عليّ كرّم الله وجهه يتراءى العقّاد الشاعر في سباق مع العقّاد الباحث والمدقّق والمحلّل، وكأن القارىء حين قراءة هذه العبقرية أمام ملحمة تنبعث أنفاس العظمة والقوة والشهامة والشهادة بين أعطافها.

والعقّاد ينتزع من وراء ذلك كله الشخصية الإنسانية التي تجد لها صدى في نفس كل إنسان ويعبّر عن ذلك في قوله: «في كل ناحية من نواحي النفس الإنسانية ملتقى بسيرة عليّ بن أبي طالب رضوان الله عليه لأنّ هذه السيرة تخاطب الإنسان حيثما اتجه إليه الخطاب البليغ من سِيَر الأبطال والعظماء،

وتُثير فيه أقوى ما يُثيره التاريخ البشري من ضروب العطف ومواقع العبرة والتأمّل»[1].

وحينما يعرض هذه المقدمة يتطلّع من خلالها أن يطبع قارئه على ارتياض هذا المنهج والاقتناع به حتى إذا وقف القارىء على ثناء كثير وحمد وفير فلا يصدف عنه بحجّة أن الكاتب قد شطح به الهوى ومال به الميزان فانفلت منه زمام التثبّت والتيقّن، بل عليه ـ كما عرضنا ـ أن يترقب هذا الثناء وذلك المدح، وليس في ذلك مصادمة للحقيقة، لأن الثناء والمدح إنما استلاّ من حيث يقف العلم والمنطق والشعور على سواء لتنطق كلمة الحق في هذه الشخصية التي استوت واكتملت في منبت الثناء والحمد «وأولى بنا إنصافاً للرجل أن نسمّي هذه النزعة وهذا المسلك «تأكيداً» لا انفعالاً، فهذا هو الذي يدلّ تمام الدلالة على أسلوبه الذي كتب به العبقريات»[2].

وميزة هذا المنهج أنه رسم الخطوط الثابة للشخصية التي ستُفضي دوافعها إلى عين النتيجة التي آلت إليها.

والتصدّي لعبقرية الإمام هو التصدّي للحديث عن المآسي في أنقى صورها وأبهاها. وفي هذه الدراسة يحقّق العقّاد الدور الذي يقوم به كُتّابُ «الروايات التراجيدية» فنرى «العقّاد يبرز عظماءه كما يبرز كُتّاب «المآسي» أبطالهم فيستميلون إليهم الأهواء الكريمة في النفوس»[3].

ولننظر إليه وهو يصدر كتابه هذا بقوله: «في سيرة ابن أبي طالب ملتقى بالعاطفة المشبوبة والإحساس المتطلّع إلى الرحمة والإكبار. لأنه الشهيد أبو الشهداء، يجري تاريخه وتاريخ أبنائه في سلسلة طويلة من مصارع الجهاد والهزيمة، ويتراءون للمتتبّع من بعيد واحداً بعد واحد شيوخاً جلّلهم وقار

(١) العبقريات الإسلامية ص ٦٥٧.
(٢) عبقريات العقّاد دراسة وتحليل ص ١٠.
(٣) العقّاد دراسة وتحيّة ص ١٧٠.

الشيب ثم جلَّلهم السيف الذي لا يرحم، أو فتياناً عوجلوا وهم في نضرة العمر يحال بينهم وبين متاع الحياة، بل يُحالُ بينهم أحياناً وبين الزاد والماء، وهم على حِياض المنيَّة جِياع ظماء. . وأوشك الألم لمصرعهم أن يصبغ ظواهر الكون بصبغتهم وصبغة دمائهم، حتى قال شاعر فيلسوف كأبي العلاء لا يُظن به التشيّع بل ظنت بإسلامه الظنون:

وعلى الأفق من دماء الشهيد ين علي ونجله شاهدان
فهما في أواخر الليل فجرا ن وفي أولياته شفقان

وهذه غاية من امتزاج العاطفة بتلك السيرة قلّما تبلغها في سِيَر الشهداء غاية، وكثيراً ما تتعطش إليها سرائر الأمم في قصص الفداء التى عمرت بها تواريخ الأديان»[1].

ويكدّ العقّاد كثيراً ـ كعادته ـ بحثاً عن مفتاح لشخصية الإمام خلال هذا الكمّ الهائل من الأحداث فيسلسلها ليستخرج منها تلك الأداة التي تيسّر له الأمر ولتكون كل حركة وسكنة تصدُر عن الإمام مبعثها تلك الخصلة المتأصلة فيه. .

ويقع العقّاد على تلك الصفة في الإمام فإذا هي «النخوة» وهي صفة أصيلة منبعثة من سجايا الإمام وأخلاقه وهي أليق بالفارس، وعلي أبو الفوارس وطليعتها، وشواهد حاله خير مثال على أفعاله، وهي خَلِيْقَة لها جذورها في حياته، وهذه النخوة هي التي تقيده عن إطلاق يده في خصمه حين اعتلى صدره، وهي أخبار كما يراها العقّاد تترى حين تنتظمها الحوادث في حياته ولا عجب.

و«النخوة» طبع أصيل في «آداب الفروسية» فلا يمكنها الكمال ما لم تحوذ «النخوة» وقد كانت بدورها طبعاً «في علي فطر عليه، وأدباً من آداب الأسرة الهاشمية نشأ فيه، وعادة من عادات «الفروسية» العملية التي يتعوّدها

(١) العبقريات الإسلامية ص ٦٥٧.

كل فارس شجاع متغلّب على الأقران، وإن لم يطبع عليها وينشأ في حُجرها، لأن للغلبة في الشجاع أنفة تأبى عليه أن يسفّ إلى ما يُخجله ويشينه، ولا تزال به حتى تعلّمه النخوة تعلّماً، وتمنعه أن يعمل في السرّ ما يزري به في العلانية»[1].

وحين يعالج العقّاد قضية الفروسية ويسوق في طيّاتها مما لا يعهده الناس بطبيعة الفارس، كالتفقّه والنزوع إلى التصوّف واستنباط حقائق الأشياء، فينبري العقّاد في الردّ عليها لأنه يراها من صُلب الفروسية وأخلاقها بل وديدنها الذي يلازمها «فما التصوف أو التجرّد للحقيقة؟ أليس هو في معدنه جهاداً في الحق أو جهاداً في الله؟ أليست طبيعة الجهاد وطبيعة الفروسية من معدن واحد؟ ألم نعهد في كل ملّة وكل زمان فئات من الناس يجاهدون لأنهم متديّنون متنطسون، أو يتدينون لأنهم مجاهدون؟

فالإمام عليّ رضي الله عنه فارس لا يُخرِجه من الفروسيه فقه الدين بل هو أحرى أن يسلكه فيها»[2].

ثم يتحدّث العقّاد عن عصر الإمام، وهو عصر مرق بأناسه من الخلافة الراشدة إلى الملك العضوض حين تهيأت النفوس وانسجمت مع متطلبات هذه النَقْلة التي أخبر عنها المصطفى ﷺ.

ولا عجب في ذلك فهو عصر يعرف من أفراده، وأفراده هم قَتَلَة عثمان رضي الله عنه الذين ارتضوا الفتنة وزاغت بهم الدروب، فعليّ جاء بعصر غاضت أخلاقه ولذلك أخذ العقّاد يصوّر «عصر عليّ لا بالإنشاء والتحبير، ولكن بتصرفات أصحابه على مسرحه وأقوالهم وسلوكهم وما وراء هذا من دلالات وعِبَر»[3].

---

(١) العبقريات الإسلامية ص ٦٧١.
(٢) نفس المصدر ص ٦٧٤ ـ ٦٧٥.
(٣)) الجمال والحرية والشخصية الإنسانية في أدب العقّاد ص ٩٨.

وعليّ ليس ممّن يفشل في إدارة دفّة الحكم، وإنما العصر كان يتجه وِجهة أخرى، ولقد كان «يعمل والحوادث حرب عليه»[1] وكذلك «لم يكن صاحب عصره، عاش في مرحلة تحويلية يسرع فيها الحكم الإسلامي إلى الملك في سمته وأسلوبه وغاياتـه ووسائله وكلهـا تتعارض مـع فروسيـة الشجاعة، وزهد الروحانية، وتقوى العالِم بالدين، تتعارض مع الإمام»[2].

ومكوّنات هذا العصر أفضت إلى نتيجة خطيرة في حياة الإسـلام فجعلت من الشهادة طابعاً لبني هاشم في تاريخ الأمة وصار عليٌّ وبنوه «ملحمة الإسلام الكبرى» يتغنى بها كل مَن أحسّ غبناً أو هضم حقاً.

ولهذا تَوَجَّب على العقّاد في دراسته عن «الإمام» الالتزام بمنهج واضح يُفضي به إلى النجاة من اللوم، والسير في الدراسة إلى جهة جليّة مُفعمة بأدلتها وشواهدها من التاريخ ومن العلائق النفسية الحادية إلى الصواب، فصنع منها منهجاً يُسعفه حين يندر الشاهد من الرواية المتيقنة ويقلّه من عثرة الزلل ساعة تفشي الغثّ من تلك الروايات، وما أكثرها في سيرة الإمام.

والعقّاد قد أعطى هذه الدراسة تفرغاً من وقته لأنها من ناحية وجدت هوىً في نفسه، ومن ناحية أخرى لأنها ـ كما ذكرنا غُبِّش على حقائقها بكمٍّ هائل من الأساطير والخوارق حتى امتزجت فيها الحقيقة بالخيال، فكان منه التشمير عن كل سلاح معرِفي يمتلكه، وانتهت معه بهذا القالب العلمي المميز.

والصدق أساس مهم جداً في كل دراسة، وهو هنا أشدّ ضرورة، لأن «حياة الإمام» حياة العاطفة بكل أبعادها في الأمة، وكم كابد حين الدراسة لركام هائل من الأعاجيب والخوارق ـ كما ذكرنا ـ ويعلّل العقّاد ذلك قائلاً عن الإمام: «فهو الشجاع الذي نزعت به الشاعرية الإنسانية منزع الحقيقة ومنزع

---

(١) العبقريات الإسلامية ص ٦٨٧.
(٢) الجمال والحرية والشخصية الإنسانية في أدب العقّاد ص ٩٩.

التخيّل، واشترك في تعظيمه شهود العَيان وعشّاق الأعاجيب. . ألم يحارب المَرَدَة في فلواتها؟ ألم يخلق له الرواة أنداداً من المناجزين والمبارزين لم يخلقهم الله؟ ألم يستصغر عليه المحبّون الغالبون في الحب أن يصرع مَن عرفنا من خصومه فأنشأوا له من الخصوم المغلوبين مَن لم يعرفهم ولم يعرفوه؟ ألم يوشك مَن وصفوه ووصفوا وقعاته وفتكاته أن يُلحِقوه بأبطال الأساطير وهو هو أصدق الأبطال في أصدق مجال؟»[1].

والإمام ملتقى الخِصام في تاريخ المسلمين وثمرة هذا الخِصام لا زالت مستعرّة يتجرع بلاءها المسلمون وليس لعليّ «رضي الله عنه» نفسه يدٌ فيها، إلا ما كان من شانيءٍ أو محب، وقد صرّح بذلك دون مواربة ولا التواء قائلاً: «ليحبّني أقوام حتى يدخلوا النار في حبّي، ويبغضني أقوام حتى يدخلوا النار في بغضي». . أو حين قال: «يهلك فيّ رجلان: محبٌّ مفرِط بما ليس فيّ ومُبغض يحمله شنآني على أن يبهتني»[2].

ولا عجب أن رأينا مَن يكفّره كالخوارج ومَن يؤلّهه حتى يرفعه إلى مرتبة الألوهية كما حدث من ابن سبأ وجماعته.

وهذه هي الخوارق التي تقف فيها المتضادّات لتصعد بها أو تتردى، والإمام رفعت باسمه رموز كثيرة وتطاولت دول وتنادت جماعات وكلها تزعم أن لها مع الإمام سبباً يمنحها الحق والشرعية في دعواها.

مَن كان هذا حاله فلا بدّ أن يُسلك في مسلك العباقرة والأبطال، والكتابة عنه هي جزء من فضله يردّ له على استحياء منه.

وعندما ذكرنا تفرّغ العقّاد لهذه العبقرية، فالحقيقة أن العقّاد قام بتأليفها عام ١٩٤٩ وجعل هذا العام حَكْراً على هذا الكتاب ولم يُشرِك غيره من تآليفه

---

(١) العبقريات الإسلامية ص ٦٥٨.

(٢) العبقريات الإسلامية ص ٦٥٨ - ٦٥٩.

معه كعهدنا به فيما سبق ولحق من الأعوام حيث كانت عادته ألاّ تقلّ السنّة عن كتابين أو ثلاثة، وهذا دليل على ما كابده.

ثم يعرِّج العقّاد على الموازنة بين طبيعتين بشريتين مختلفتين، بين كل من عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما، وهو استعراض مقصود لخدمة الدراسة ليستنتج منه إمكانية تقصّي الخلائق النفسية والطبائع البشرية والمنابت التي انبثقت منها تلك الأنماط البشرية وأمدّتها بتلك النوعية من السلوك. ثم أثر ذلك على سير الحوادث، فيسبّب هذا الخلاف معلّلاً بقوله إنَّ «المسألة لم تكن خلافاً بين عليّ ومعاوية على شيء واحد ينحسم فيه النزاع بانتصار هذا أو ذاك.

ولكنها كانت خلافاً بين نظامين متقابلين وعالمين متنافسين: أحدهما يتمرد ولا يستقر، والآخر يقبل الحكومة كما استجدّت ويميل فيها إلى البقاء والاستقرار.

أو هي كانت صراعاً دينياً كما تمثّلت في عليّ بن أبي طالب والدولة الدنيوية كما تمثّلت في معاوية بن أبي سفيان.

وليس موضع الحسم فيها أن ينتصر عليّ فيحكم في مكان معاوية أو ينتصر معاوية فيحكم في مكان عليّ. بل موضع الحسم فيها مبادىء الحكم كيف تكون إذا تغلب واحد منهما على خصمه؟ أتكون مبادىء الورع والزهادة أو مبادىء الحياة على أساس الثروة الجديدة، كما توزعت بين الأمصار وتفرقت بين السُراة والأجناد والأعوان؟»[1].

ومن الحوادث في عصر عليّ والتي ثار حولها اللّغط تحريقه لأقوام ادّعوا الألوهية، فحتى هذا وإن كان خطأ فإنه لا يصدر إلا وله مندوحة ومسوّغ يكفّ عنه بعضاً من لومه إن لم يكن كلّه.

---

(١) العبقريات الإسلامية ص ٦٩٧

ولهذا فإحراق عليّ كرّم الله وجهه للروافض الذين ألّهوه وعبدوه «صراحة لا توجبها ضرورة العقاب، وليس في اجتنابها خطر على الشريعة ولا على النظام»[1].

ولكن المسوّغ لذلك الأمر عند عليّ «أنه كان المستهدف لتلك الضلالة، وهو مظنّة الريبة في الهوادة فيها. فهو ينزّه عدله عن كل ظن حيث تظن بالهوادة جميع الظنون»[2].

وكعادته يدافع العقّاد عن المحامد في العظمة وما الكبوات عنده إلا منقبة ضلّ بها الطريق.

والعقّاد بهذه العبقرية يجلي الأنموذج الأمثل للشباب المسلم حيث تجتمع فيه الفتوّة والحكمة والطهارة والقوة، كلها منصهرة في تلك الشخصية العلوية فهو قدوة حسنة يقتدي به السائرون على درب الهداية.

وهذه السلوكيات عند الإمام إنما تنبع من مورد ثرٍّ فهي طِباع متوارثة صقلها الإسلام بعطائه الذي لا ينفد وهي بازدياد في شخصية الإمام تزداد تمكّناً وصفاءً فيه مع الأيام كحِياض الماء كلما امتاح الناس منها ازدادت عذوبة ونقاء وسلاسة، وقد كان ديدنه رضي الله أن يحيا بقمة المُثُل التي آمن بها في جميع أحواله.

والعقّاد لا يتكلّف في تجميل صورة الإمام بل يعبّ من صدق ما روي عنها فتتدفق أفعالها تعبق بفيض عظائمها فتتشذب الصورة من تلقاء نفسها دون تزويق أو تزوير.

---

(١) نفس المصدر ص ٧٤١.

(٢) نفس المصدر ص ٧٤١.

و ـ عبقرية خالد «رضي الله عنه»

يستفتح العقّاد دراسته عن خالد بمقدمة ليست على غرار سابقتها من العبقريات فلا يتريث عند المنهج والطريقة المتبعة، كما هي العادة، وهو الذي لم ينفكّ عنه في ترجمة من تراجمه، وولج سريعاً إلى موضوعه بادئاً بدحض المفتريات التي ألصقت بالعرب من حيث أنهم أمة ليس لها نصيب بين الأمم في مضمار الحرب.

وما هم إلا عصابة أبلغ ما تحسنه من فنون الحرب إنما هو الكرّ والفرّ وتغنم ما تطوله أيديهم ثم يختفون في كثبان بيدائهم كسراب تلك القفار.

فيدحض العقّاد ذلك على عادته وكما عهده مَن قرأ له، فنراه يبدأ برسم خلفية تستجمع كل ما في بيئة المدروس مهما صغرت أو تناءت، ويوظفها لخدمة سيرته في تجلية صورة الشخصية. ولهذا فإنه يأتي بالنُبَذ الصغيرة والإشارات الدقيقة فتنحلّ في يديه إلى مطولات ذات دلالات واسعة لها من عمق المغزى والدلالة الشيء الكبير.

فيذهب العقّاد في بدء حديثه لتجلية دور العرب وأنهم أمة لم تكن باديتها عائقاً لها عن معرفة فنون الحرب والقتال والبراعة فيهما، وشواهد

التاريخ تلتقي في يوم «ذي قار» تحدّث عن نفسها دافعة الافتراءات التي حامت حولها، وراح يستعرض (تعليلات المؤرخين وأقوالهم في أسباب انتصار العرب على أعدائهم كالروم والفرس، وعقب على هذه التعليلات بذكر الأسباب الحقيقية التي جعلت العرب ينتصرون واستنتجها من خططهم في وقعة ذي قار المشهورة)[1].

ويركّز العقّاد على منهجه النفسي فيستلّ منه السبب الذي أودى بتلك الأمم المتجبّرة، فيرى أن مكمَن الداء فيهم يكمن في تلك النفوس التي ركِّبت على الغرور والاستعلاء، حتى أنها لتهوّن من شأن عدوها وتزدريه لتلك العنجهية الطاغية، فإذا بها تصعق من هول المجابهة معه حين تناثرت أشلاء كبريائها، ويشير العقّاد إلى ذلك قائلاً: (ربما جدّ الجدّ وعرفت الدولة الرومانية مَن تقاتل من أولئك الجند العزّل على زعمها إذا هي تنقلب من الغفلة الشديدة إلى الفزع الشديد)[2].

وهذه الحوادث قد أطارت برشد المؤرخين على امتداد العصور حتى لتُدار المفاهيم عندهم على أن ما حدث إنما هو محض صدفة خالطها خَوَر وضعف أصاب تيك الإمبراطوريتين، في وقت تسلحت فيه أمة البدو بعقيدة لمّت شملها وكوّنت منها أمة مترابطة استطاعت دحرهما.

والعقّاد لا يهوّن من شأن تلك الأسباب وإن كان يرفض رفضاً قاطعاً الزعم بوجود المصادفة المحضة في هزيمتهما، ولكنه يركّز أساساً على ذلك المنطلق النفسي الذي يتوافق مع منهجه يبيّن فيه دور الشعور والأحاسيس في صناعة أعظم الحوادث في تاريخ البشرية وأجلّها.

ويخلص العقّاد من ذلك إلى نسب خالد، فهو من قريش (وكانت نشأته

---

(١) حمد بن نايف الشمري ـ العقّاد وتراثه الإسلامي ـ ص ٨٢.
(٢) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ٧٧٠.

في أعرق بيوتها وأعلاها وأشرفها وأغناها، فلم يكن أُبوّته وعمومته إلا رئيس ابن رئيس لا تعلو مكانته مكانة أحد من رؤساء الجاهلية)[1].

وقد كان لهذا النسب دور في رفد بطولة خالد وعسكريته حيث ظهر نبوغه في تلك السن المبكرة (إذ رشّحه أبوه لقيادة الخيل ولم يكن أكبر أبنائه)[2].

وفي أحضان هذا البيت تعلّم الكثير من فنون الحرب إذ (أن بني مخزوم كان لهم في الجاهلية أمر القبّة والأعنّة، فالقبّة هي خيمة عظيمة يضربونها ليجمعوا فيها عدّة القتال والأعنّة هي الخيل وفرسانها، وولاية خالد هذه الوظيفة الموكولة إلى قبيلته بين بطون قريش جميعاً هي آية استعداده للرئاسة والقيادة منذ صباه)[3].

ويكتفي العقّاد في وصف خالد بإيراد حادثة صغيرة، تقوم عنده شاهداً ودليلاً كافياً لدراسة خالد، ذلك أن علقمة لقي عمر بن الخطاب فحسبه خالداً بن الوليد، (فقال له: مرحباً بك يا أبا سليمان! . ثم دنا منه فلم يميزه مع دنوّه وسماع صوته بردّ السلام عليه، فقال: عزلك ابن الخطاب؟ فأجاب عمر: نعم. فمضى علقمة يقول: ما يشبع، لا أشبعَ الله بطنه! .)[4].

من هذه الحادثة الخاطفة يستمدّ العقّاد صفات خالد بن الوليد الخَلْقِيّة حيث ندر وصف خالد، وهي سمات تقارب بين خالد وعمر.

وقد علّل العقّاد طريقته تلك فيما سبق، بأنه ربما تقوم أدق الحوادث شواهد على معاني كبيرة لما تحويه.

---

(١) نفس المصدر ص ٧٧٩.
(٢) نفس المصدر ص ٧٨٦.
(٣) نفس المصدر ص ٧٨٦.
(٤) نفس المصدر ص ٧٨٦.

ويأتي العقّاد إلى إسلام خالد فيرى أنه إسلام منبعث من اقتناع ويأبى غير ذلك، فخالد لم يأتِ مستسلماً ذليلاً كاستسلام الجندي المهـزوم، ودخائله معبأة بما لا ترتضيه نفسه عن واقع حاله، ولكنه استسلام قلب ومشاعر إثْر نظر وتبصّر بما حوله من شواهد وآيات لا تخطئها البصائر الواعية. وهكذا فإن إسلام خالد إنما هــو (تسليم قلب نفض عنه الكفر وليس تسليم اليد رمت منها السلاح)[1].

والشخصية العسكرية لا تنمو إلا حيث تصطلي الحروب، وتخوض غمـار المعارك لأنهـا المزوّد الحقيقي والعملي لفنـون القتال، والـدراية باستراتيجياته، وهنا تبرز المقدرة فيه وتتزود، وهذا أمر جعل خالداً مولعاً (بالحرب ولم يكن ولعاً بالشرّ والسوء، ولا ولعاً بالضغينة والبغضاء، وكانت عداواته كلها عداوات جندي مقاتل، ولم تكن عداوات وضغن آثم، ولم يعرف قطّ عنه أنه حمل الضغينة لأحد من الناس، ولو كانت هذه الضغينة تعرف طريقها إليه، لحقد على عمر بن الخطاب يوم عزله من قيادة الجيش وجعله جندياً في جيش المسلمين، بل سامح عمر وبرّر فعلته هذه)[2].

والعقّاد عندما يأتي على خطأ مقرر لا يبرره قسراً بكل علّة هي فيه، إلا إن كانت له مندوحة من عذر مبعثها سلامة النيّة وسواء الطويّة، ولهذا فإن وقعة البطاح (لأنها لم تضف إلى فخاره العسكري كثيراً ولا قليلاً وأهدفته لملام أحمد ما يحمد فيه أن له عذراً فيه، يقبله أناس ولا يقبله آخرون)[3].

وفي هذا ردٌّ شافٍ ومقنع على الزاعمين بتعامي العقّاد التام عن عبقرياته التي يترجم لها، ويدّعون بأنه لا يزن تلك الشخصيات إلا بميزان الاستحسان والتبجيل، ويقرر العقّاد خطأ ذلك بالمثل والتنظير حين يقول: (يجب تقرير

---

(١) نفس المصدر ص ٧٩٧.

(٢) سامح كريم ـ إسلاميات ـ ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٣) عباس محمود العقّاد ـ العبقريات الإسلامية ـ ص ٨٣٩.

هذا عند تقدير خالد لأنه الحق الذي لا يعلو على ميزانه ميزان في ترجيح الرجال والأعمال.

«ولأن الرجل الذي يخشى على قدره من تقرير أخطائه رجل لا يستحق أن يكتب له تاريخ. إذ معنى الخشية عليه من أخطائه أنه فقير في الحسنات والعظائم، وأنه من الفقر في هذا الجانب بحيث تعصف الأخطاء بعظائمه وحسناته)[1].

والعقّاد فيما يكتب هو العقّاد المجادل صاحب الأدلة القوية والتي تنبعث عنده من الفكر وعلى بناء من المنطق، ولهذا فهو لا يرتضي لنفسه إلا أن يناقش كل ما يُثار اللّغط حوله، ولا يهدأ له بال حتى يدفع كل شبهة بأشد ما يصبو إليه فكره حتى تنطفىء جذوتها وتغدو رماداً بعد جمر، ولذا فإنه لم تُثْنِهِ جلائل الأفعال عن شواردها ولذلك فإنه لم يأخذ بالقول (بأن خالداً «سيف من سيوف الله» لا يتعلق به العقّاد ليعفي نفسه من تناقضات السيرة، فيجاوز بالقارىء أو بالحقيقة العلمية «ميدان حنين» أو صنيع خالد في سريّة بني جذيمة لا بل لعل العقّاد يرى في مثل هذه المزالق مجاله الذي يصول فيه بطاقة الجدل عنده، وقدرة الإقناع فيه)[2].

ويأتي العقّاد على قضية عزل خالد، وقد اتسع مجال التقوّل فيها، ولكن العقّاد، إنما يطفق إلى دراسة السلوك من مكامن النفوس بما جُبِلت عليه من تواتر المحامد أو المذام فيها، فينصّبها مقياساً يرتجى الصواب عنده في سائر الأحيان، وهكذا عندما ناقش عزل خالد (لم يقدم اقتناع خالد عندما أفاء إلى الهدوء بهذا العمل، جنوحاً إلى الأسهل بل أجّله إلى آخر المناقشة، فانتهى به حيث بدأت النفس القارئة في الاقتناع. وهنا لم يترك لها فرصة أطول للتفكير أو الترجيح بل انتهى إلى قرار معروف إذ توفي خالد. وهو

---

(١) المصدر السابق ص ٨٣٩.

(٢) د. نعمات أحمد فؤاد ـ الجمال والحرية والشخصية الإنسانية في أدب العقّاد ـ ص ١٠٢.

يجعل وصيته وتَرِكَته وإنفاذ عهده إلى عمر بن الخطاب)[1].

ولا ينتهي العقّاد من ترجمته لخالد حتى يكشف عن طبيعة هذه النفسية الجليلة القوية، وهي شخصية عسكرية حرِيٌّ بها مثلما تفاهم الناس عليها أنها لا تطرف للمشاعر الدقيقة ولا ترهف الحسّ كما يذعن الفنان طرباً لأدق المشاعر من حوله، فيبيّن العقّـاد خطل هذا الرأي، وأن تلك النفس التي تكتنفها خبايا خالد بن الوليد إنما تنبض بين جنبيه بعواطف متدفقة عبطها الإيمان بعذوبته حتى أنها لم تحجِّرها المعارك والطعان عن إرهاف حسّها لتصغي لنشوة الإيمان فيها، ولم يصدّها صليل السيوف وقعقعة المعارك في أقوى المعارك التي خاضها خالد، عن الإصرار (على البحث عن القلنسوة في موقف الهول، وما هي بالنفاسة التي توجب الحرص عليها أو تؤلم عند افتقادها.

ولكن إصرار خالد على العثور عليها إنما كان لتيمّنه بها لما حملت من شعر ناصية الرسول)[2] وهذا أوفى دليل على صدق ما تحمله نفس خالد لدين ولجت إليه بعد تبصّر وهداية من شواهد الدنيا حتى أضحى جزءاً منها وصارت بعضاً منه.

---

(١) نفس المرجع ص ١٠٢.

(٢) نفس المرجع ص ١٠٣.

الخـــاتمة

بعد تجوال طال جدّ الباحث تنقيباً عن موقع لائق يتبوأه العقّاد بين كتّاب السِيَر والتراجم، وقد تبيّن نتيجة هذا الاستقصاء بأنه معلّم بارز أصيل استطاع الانفلات من ربقة التقليد وتم له منهج واضح المعالم مميز السمات، قوامه شخصية العقّاد، واطّلاعاته التي منها امتاح كل ما أفرزته قريحته بعد ذلك.

فالدارس لأدبه يجد العقّاد شاخصاً في كتاباته مهما تنوعت وتباعدت موضوعاتها ويحسّ بتشعبه العلمي والثقافي الغزير، وهما سمتان تكادان تلازمانه أبداً.

ولقد دار البحث حول التأثر وأفضى إلى أنه تأثر لا يجتثّ صاحبه من الأصالة حيث بقيت أصالة العقّاد متميزة متفرّدة، تتأبى على الانسياح مع سواها مكّنته من صياغة فلسفة خاصة تسري روحها بالجدّة والإحســاس الفيّاض بمشاعر الحماس لكل ما كتب، وشعور بالاعتزاز وبالكرامة الإنسانية حدّ الإفراط وتسامي عن المادة، والإيمان بالروح لتحقق ركيزتين أساسيتين عنده هما الحرية والكرامة الفردية.

وكلّ تأثر لديه هو استزادة لدعم تلك الفلسفة وتثبيت أركانها، ولا يتأثر حتى يختار مَن يريد أن يتأثر به، ليستقي من منابعهم بما هو ثرٌّ في نفسه فيزيده فضلاً على فضل.

ثم أفكار تعقبها ودافع عنها وهو على يقين من صحة شأنها وجلال قدرها ولا يظن ظانٌ أننا قد جئنا بسابقة عزّ نظيرها فإن كل ما توصلنا إليه هو جمع شتات ضاع بين قادح ومادح، فانطمست معالمه ودرست آثاره، فكان بهيماً كالليل المدلهم.

واتجه الخطو نحو تنسيق وترتيب لهذا الشتات وفق منهج علمي رصين بعيد عن التحيّز أو الهوى.

وقد برز منهج العقّاد جديداً في بابه، شاملاً على وضوح الرؤية الموسوعية للمناهج الأدبية المتعددة، حيث ساعده على اكتشاف أبعاد جديدة لم تكن معروفة في الثقافة العربية من قبل، وهذا المنهج يتكىء على أساس من علم النفس ولكن العقّاد لا يهمل المناهج الأخرى التي تضفي على المدروس إشعاعاً من البيئة والعصر.

ونتج عن الدراسة التطبيقية وضوح ملامح ذلك المنهج حيث ينتقي العقّاد من السِيَر التاريخية، حياةَ مَن ارتأى فيهم البطولة حتى يتمكن من خلع منهجه الذي رامه في إسباغه على تلك الشخصيات.

ومن هنا فقد حدد معنى البطولة أو العظمة بأنها مقترنة بالفضيلة والسمو الأخلاقي وأنها متلبّسة بالعبقرية التي هي المحرّك الأصيل في تسيير تلك العظمة، فإذا بها تتمثل في صور لها مدلولها من الحسّ الفطن ومن بحوث علم النفس وتحاليله، تستوي فيها الشخصية العبقرية بملامح تمايزها عن ما عداها من غير العباقرة من سائر الخلق.

لذلك لا يقف الفضول عند حد الإعجاب أو الاستغراب إزاء تلك العبقريات بل يطمح إلى ما هو أبعد لاستكناه دخيلتها.

فلا يجد من سبيل إلا البحث عن مفتاح يفضّ تلك الأستار لتتكشف حقائق أمرها.

وهو في ذلك لم يأتِ بما يخالف ما اعتاده الناس إلا ما كان من شأن الاسماء التي جعل منها مصطلحاً تعارف الناس على معطياته المادية دون إصابة واقعه المعنوي الغزير.

وحين ترجم للشخصيات التي تطرقت لها الدراسة بالتحليل، تجلى ذلك المنهج النظري بصورة مقتدرة على تطويعها في تلك الجوانب التطبيقية.

واتضح من خلال المرحلة التطبيقية تمايز منهج العقّاد تمايزاً كبيراً عمّن سبقوه من المترجمين وكتّاب السِيَر، حيث جعلت من الشخصية محوراً تدور من حوله الأحداث لتؤكد على سمته وتبرز مقدار العظمة والبطولة فيه.

وليس كالمعهود في كثير من المناهج، حيث تندثر الشخصية خلال الأحداث وتغيب بين غمارها.

وينفذ ذلك المنهج إلى أعماق سحيقة في تلك الشخصيات متتبعاً منابع السلوك الظاهر ليتمكن فيه من طرح القول الفصل في تفسير الأفعال.

وحماس في المعالجة للشخصيات حيث يحشد كل ما تصل إليه يده من أدلة وبراهين لتأتلق الشخصية المدروسة بين يديه، حتى أنها تتطرف معه أحياناً لدرجة تبريره لمواطن الضعف الذي لا يمارى فيه اثنان، وهي من الهنات التي مرّ بها العقّاد.

ولعل له من تبرير، ذلك ـ حسب اتجاه البحث ـ أنه لم يجانب الناحية العلمية بحيث يختلط عنده التزوير والتلفيق بالحقائق والوقائع التي يجب توافرها بكل دراسة موسومة بالجديّة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين...

المصادر والمراجع

المصــــادر

١ ـ عباس محمود العقّاد.

١ ـ **إبليس** ـ كتاب الهلال ـ العدد ١٩٢ مارس ١٩٦٧.

٢ ـ **أنا** ـ دارالكتاب اللبناني ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٢.

٣ ـ **حياة قلم** ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٢.

٤ ـ **خلاصة اليومية والشذور** ـ دار الكتاب اللبناني ـ الطبعة الأولى ١٩٨٣.

٥ ـ **خمسة دواوين للعقّاد** ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣.

٦ ـ ابن الرومي ـ **حياته من شعره** ـ كتاب الهلال ـ العدد ٢١٤ يناير ١٩٦٩.

٧ ـ **ساعات بين الكتب** ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٦٩.

٨ ـ **العبقريات الإسلامية** ـ دار الآداب ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٦٨.

٩ ـ **ما يقال عن الإسلام** ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٤.

١٠ ـ **مراجعات في الآداب والفنون** ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٣.

١١ ـ **يوميات حـ ١** ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثانية.

١٢ ـ **يوميات حـ ٣** ـ دار الشعب ـ مصر ١٩٧٠.

١٣ ـ **يوميات حـ ٤** ـ دار الشعب ـ مصر ١٩٧٢.

المراجـــــع

١ ـ **القرآن الكريم**.

٢ ـ إبراهيم المصري ـ **أعلام الأدب الإنساني** ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠.

٣ ـ إحسان سركيس ـ **التأويل التاريخي ودور الفرد** ـ دار دمشق ـ بدون تاريخ.

٤ ـ إحسان عباس ـ **فن السيرة** ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٥٦.

٥ ـ د. أحمد الحوفي ـ **البطولة والأبطال** ـ مكتبة نهضة مصر ومطبعتها ١٩٥٧.

٦ ـ د. أحمد عكاشة ـ **علم النفس الفسيولوجي** ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٨.

٧ ـ أحمد فؤاد عبد الباقي ـ **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان** ـ المطبعة العصرية ـ الكويت ـ ١٩٧٧.

٨ ـ د. أحمد محمود صبحي ـ **في فلسفة التاريخ** ـ مؤسسة الثقافة الجامعية ـ الإسكندرية ١٩٧٥.

٩ ـ إميل لودفيج ـ **الحياة والحب** ـ ترجمة عادل زعيتر ـ دار المعارف بمصر ١٩٥٩.

١٠ ـ أنور الجندي ـ **من أعلام الفكر والأدب** ـ الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤.

١١ ـ أوستن وارين ـ **نظرية الأدب** ـ ترجمة محي الدين صبحي ـ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ١٩٧٢.

١٢ ـ د. بدوي طبانة ـ **السرقات الأدبية** ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٤.

١٣ ـ توماس كارليل ـ **الأبطال** ـ ترجمة محمد السباعي ـ دار الرائد العربي ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة ١٩٨٢.

١٤ ـ د. جابر قمحية ـ **منهج العقّاد في التراجم الأدبية** ـ مركز نظم المعلومات والميكروفيلم ـ الإسماعيلية طبعة أولى ١٩٨٠.

١٥ ـ د. جميل صليبا ـ **المعجم الفلسفي** ـ جـ ٢ ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ ١٩٧٨.

١٦ ـ حافظ محمود ـ **عمالقة الصحافة** ـ سلسلة كتاب الهلال ـ العدد ٢٨٤ أغسطس ١٩٧٤.

١٧ ـ د. حسن جمعة ـ **قضايا الإبداع الفني** ـ دار الآداب ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٣.

١٨ ـ حسن علي الريس ـ العقّاد ـ **كما عرفته** ـ دار الإنسان ـ مصر ـ ١٩٧٥.

١٩ ـ حمد بن نايف الشمري ـ **العقّاد وتراثه الإسلامي** ـ مطبعة التقدم ـ القاهرة ١٩٨٠.

٢٠ ـ د. حمدي السكوت ـ **أعلام الأدب العربي المعاصر في مصر** ـ عباس محمود العقّاد ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٣.

٢١ ـ رجاء النقّاش ـ **عباس العقاد بين اليمين واليسار** ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٧٣ .
٢٢ ـ رفعت فوزي عبد المطلب ـ **عبقريات العقّاد ـ دراسة وتحليل** ـ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ القاهرة ١٩٦٩ .
٢٣ ـ د. زكريا إبراهيم ـ **مشكلة الفن** ـ مكتبة مصر ١٩٧٦ .
٢٤ ـ سامح كريم ـ **إسلاميات** ـ سلسلة كتاب الإذاعة والتلفزيون ـ دار السلام للطباعة ١٩٧٢ .
٢٥ ـ سامح كريم ـ **ماذا يبقى من العقّاد** ـ دار القلم ـ بيروت ١٩٧٨ .
٢٦ ـ د. سامي الدروبي ـ **علم النفس والأدب** ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثانية ١٩٨١ .
٢٧ ـ ستانلي هايمن ـ **النقد الأدبي ومدارسه الحديثة**ـ ترجمة إحسان عباس ـ دار الثقافة بيروت ١٩٨١ .
٢٨ ـ سدني هوك ـ **البطل في التاريخ** ـ ترجمة مروان الجابري ـ المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر بيروت ـ ١٩٥٩ .
٢٩ ـ سيد قطب ـ **كتب وشخصيات** ـ دار الكتب العربية ـ بيروت ـ طبعة أولى ١٩٤٦ .
٣٠ ـ سيد قطب ـ **النقد الأدبي** ـ أصوله ومناهجه ـ دار الكتب العربية ـ بيروت.
٣١ ـ سمير عبده ـ **العلاقة المتبادلة بين العبقرية والجنون** ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت طبعة أولى ١٩٨٣ .
٣٢ ـ د. شوقي ضيف ـ **الترجمة الشخصية** ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثانية ١٩٧٠ .
٣٣ ـ د. شوقي ضيف ـ **مع العقّاد** ـ **سلسلة اقرأ** ـ دار المعارف بمصر العدد ٢٥٩ ـ ١٩٦٤ .
٣٤ ـ الطاهر أحمد الزاوي ـ **ترتيب القاموس المحيط** ـ حـ ١ عيسى البابي الحلبي الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٧١ .
٣٥ ـ عامر العقّاد ـ **لمحات من حياة العقّاد المجهولة** ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٨ .
٣٦ ـ عباس خضر ـ **هؤلاء عرفتهم** ـ **سلسلة اقرأ** ـ العدد ٤٨٥ ـ دار المعارف بمصر ـ مارس ١٩٨٣ .
٣٧ ـ د. عبد الحليم محمود السيد ـ **الإبداع** ـ **سلسلة كتابك** ـ العدد ١٥٤ ـ ١٩٧٧ .
٣٨ ـ عبد الحيّ دياب ـ **عباس العقّاد ناقداً** ـ الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٦٥ .

٣٩ ـ د. عبد الرحمن بدوي ـ **نيتشه** ـ **سلسلة الفلاسفة** ـ مكتبة النهضة المصرية ـ الطبعة الرابعة ١٩٦٥ .
٤٠ ـ عبد الفتاح الديدي ـ **الفلسفة الاجتماعية عند العقّاد** ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٩ .
٤١ ـ عبد الفتاح الديدي ـ **ينابيع الفكر المصري المعاصر** ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٢ .
٤٢ ـ د. عبد اللطيف أحمد علي ـ **مصادر التاريخ الروماني** ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٠ .
٤٣ ـ د. عبد اللطيف شرارة ـ **الفكر التاريخي في الإسلام** ـ دار الأندلس ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٨٣ .
٤٤ ـ أبو عبد الله الزوزني ـ **شرح المعلقات السبع** ـ دار القاموس الحديث ـ بيروت ـ بدون تاريخ .
٤٥ ـ عبد المعطي المسيري ـ **من معالم الطريق في الأدب العربي الحديث** ـ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ـ القاهرة ١٩٧١ .
٤٦ ـ د. عبد المنعم تليمة ـ **مقدمة في نظرية الأدب** ـ دار العودة ـ بيروت الطبعة الثالثة ١٩٨٣ .
٤٧ ـ د. عثمان أمين ـ **نظرات في فكر العقّاد** ـ سلسلة المكتبة الثقافية ـ العدد ١٥٣ ـ ١٥ مارس ١٩٦٦ .
٤٨ ـ علي أدهم ـ **بين الفلسفة والأدب** ـ دار المعارف ـ ١٩٧٨ .
٤٩ ـ علي أدهم ـ **على هامش الأدب والنقد** ـ دار المعارف ١٩٧٩ .
٥٠ ـ علي أدهم ـ **فصول في الأدب والنقد والتاريخ** ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ .
٥١ ـ العوضي الوكيل ـ **العقّاد والتجديد في الشعر** ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧١ .
٥٢ ـ غازي التوبة ـ **الفكر الإسلامي المعاصر** ـ «دراسة وتقويم» الطبعة الأولى ١٩٦٩ .
٥٣ ـ د. فاخر عاقل ـ **اعرف نفسك** ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٦٨ .
٥٤ ـ فتحي رضوان ـ **عصر ورجال** ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ ١٩٦٧ .
٥٥ ـ فريدريك نيتشه ـ **هكذا تكلّم زرادشت** ـ ترجمة فيلكس فارس ـ المكتبة الأهلية ـ بيروت ـ بدون تاريخ .
٥٦ ـ أبو الفضل جمال الدين ابن منظور ـ **لسان العرب** ـ دار صادر ـ بيروت ـ بدون تاريخ .

٥٧ ـ كارلوفيللو ـ **تطور النقد الأدبي في العصر الحديث** ـ ترجمة جورج سعد يونس ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ١٩٦٣ .

٥٨ ـ كامل السوافيري ـ **دراسات في النقد الأدبي** ـ مكتبة الوعي العربي ١٩٧٩ .

٥٩ ـ د. ماهر حسن فهمي ـ **السيرة تاريخ وفن** ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠ .

٦٠ ـ د. محمد أحمد العزب ـ **في الفكر الإسلامي من الوجهة الأدبية** ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ .

٦١ ـ د. محمد حسين هيكل ـ **حياة محمد** ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثالثة عشرة ١٩٧٥ .

٦٢ ـ محمد خليفة التونسي وآخرون ـ **العقّاد دراسة وتحيّة** ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ بدون تاريخ .

٦٣ ـ محمد الصادق عرجون ـ **خالد بن الوليد** ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ الطبعة الثانية ١٩٦٧ .

٦٤ ـ محمد طاهر الجبلاوي ـ **في صحبة العقّاد** ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ ١٩٦٤ .

٦٥ ـ محمد طاهر الجبلاوي ـ **من ذكرياتي في صحبة العقّاد** ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧ .

٦٦ ـ محمد عبد الغني حسن ـ **التراجم والسِيَر** ـ فنون الأدب العربي ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثالثة ١٩٨٠ .

٦٧ ـ محمد علي قطب ـ **علوم الحديث** ـ دار الإرشاد ـ بيروت ـ الطبعة الأولى .

٦٨ ـ د. محمد غنيمي هلال ـ **الأدب المقارن** ـ دار الثقافة ـ بيروت الطبعة الخامسة ـ بدون تاريخ .

٦٩ ـ محمد الكتاني ـ **دراسة المؤلفات الجديدة** ـ دار الثقافة ـ المغرب ـ الطبعة الأولى ١٩٨٠ .

٧٠ ـ د. محمد مندور ـ **في الأدب والنقد** ـ دار نهضة مصر ـ الطبعة الخامسة ـ بدون تاريخ .

٧١ ـ د. محمد مندور ـ **النقد والنقاد المعاصرون** ـ دار القلم ـ بيروت ـ بدون تاريخ .

٧٢ ـ محمود الشرقاوي ـ **التفسير الديني للتاريخ حـ ١** ـ كتاب الشعب ـ مؤسسة دار الشعب ١٩٧٥ .

٧٣ ـ محمود صالح عثمان ـ **العقّاد في ندواته** ـ دار الفكر الحديث ـ مصر ـ بدون تاريخ .

٧٤ ـ محمود محمود ـ **في الأدب الإنجليزي** ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٦٥ .

٧٥ ـ د. مصطفى سويف ـ **العبقرية في الفن** ـ مطبوعات الجديد ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ .
٧٦ ـ مصطفى عبد اللطيف السحرتي ـ **الأصالة الأدبية** ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٣ .
٧٧ ـ د. مصطفى غالب ـ **نيتشه** ـ دار مكتبة الهلال ـ بيروت ـ ١٩٨٣ .
٧٨ ـ مونتجمري ـ **الحرب عبر التاريخ** ـ ترجمة فتحي عبد الله النمر ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧١ .
٧٩ ـ د. نبيل راغب ـ **التفسير العلمي للأدب** ـ المركز الثقافي الجامعي ـ مصر ـ ١٩٨٠ .
٨٠ ـ نجيب العقيقي ـ **من الأدب المقارن حـ ٢** ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٦ .
٨١ ـ نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي ـ **الصحاح في اللغة والعلوم** ـ دار الحضارة العربية ـ بيروت الطبعة الأولى ١٩٧٥ .
٨٢ ـ وحيد الدين بهاء الدين ـ **من الأدب العربي المعاصر** ـ مطابع دار الزمان ـ بغداد الطبعة الأولى ١٩٨٠ .
٨٣ ـ ول ديوارنت ـ **قصة الفلسفة** ـ مؤسسة المعارف ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ مارس ١٩٦٦ .
٨٤ ـ د. يحيى إبراهيم عبد الدايم ـ **الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث** ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ بدون تاريخ .
٨٥ ـ د. يوسف عز الدين ـ **قضايا من الفكر العربي** ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٩ .

الجرائد والدوريات

١ ـ جريدة الأخبار.
٢ ـ جريدة الجمهورية.
٣ ـ جريدة المساء.
٤ ـ مجلة الأديب.
٥ ـ مجلة الأزهر.



شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع

المكتبة العصرية للطباعة والنشر

الدار النموذجية — المطبعة العصرية

بيروت - ص.ب ٨٣٥٥ - تلكس SCS ٢٠٤٢٧ LE

صيدا - ص.ب ٢٢١ - تلكس LE ٢٩١٩٨